علي العميم

العلمانية والممانعة الإسلامية

محاورات في النهضة والحداثة



دار الساقي


العلمانية والممانعة الإسلامية
محاورات في النهضة والحداثة

علي العميم

العلمانية والممانعة الإسلامية

محاورات في النهضة والحداثة

راشد الغنوشي — رفيق حبيب — أبو بكر باقادر
عبد الله النفيسي — فهمي جدعان — عبد الوهاب المسيري
سعيد بنسعيد العلوي — رضوان السيد — تركي الحمد
جون اسبوزيتو — طلال أسد — راوية عبد العظيم
محمد رواس قلعه جي — محمد جابر الأنصاري — بنت الشاطئ
سعد الدين إبراهيم — سعد البازعي — إحسان عباس



دار الساقي

© دار الساقي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٩٩

ISBN 1 85516 391 8

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347; Fax: 0171-229 7492

المحتويات

القسم الأول
من الأصولية الإسلامية إلى الحاكمية المسيحية

القسم الثاني
من النهضة المتعثرة إلى الحداثة المجهضة

القسم الثالث
التراث في الحداثة

لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم [حكم الشورى] أصل من أصول ديننا، فنحن (كذا) قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين

الشيخ رشيد رضا

يجيب الشيخ [محمد عبده] على أسئلة طرحها شيوخ الغرب، أي رجال الكنيسة، واستعارها لأغراض كنسية كل من رينان وهانوتو، كما أن الزعيم السياسي [لطفي السيد] يردد آراء لوك ومونتسكيو، وداعية التقنية [سلامة موسى] يردد مواعظ كونت وسبنسر.

عبد الله العروي

المقدمة

من السمات الواضحة في الثقافة العربية المعاصرة، سطوة الحقل الأدبي فيها على ما عداه من حقول أخرى، والتي من ضمنها حقل الفكر. فالشعراء والروائيون والقصاصون والناقدون، هم الذين يحتلون واجهة هذه الثقافة، وهم الذين يتصدرون منابرها الإعلامية. وكم من باحث ومفكر رأيناه يلجأ إلى التسربل بالثوب الأدبي، وينتحل زي الأديب، من أجل أن يسرّب القضايا التي ينتمي إليها ويدعو لها، من خلال استعارة هذا الشكل الفني، أو ذاك، لكي يحقق لنفسه مكانة جماهيرية، وكأن المثقف لا يكون كامل الثقافة إلاّ حين يثبت أن بإمكانه أن يكون صاحب مشية أدبية.

هذه السمة يمكن القول: إنها في السنوات الأخيرة تغيرت؛ إذ لم يعد الفكر يحتل مرتبة ثانوية في حياتنا الثقافية، بل صار المفكرون في أول الركب الإعلامي، بعد أن كانوا في آخره. وحدث ما يشبه الهجرة المعاكسة، من حقل الأدب إلى حقل الفكر، إذ نجد عدداً من النقاد بدأوا يطرحون قضايا الثقافة العربية على أرضية الفكر المباشرة، بعد أن كانت أرضية النص الأدبي هي ساحة طرحهم.

ومن القضايا التي شغلت كثرة من الباحثين والمفكرين العرب، الفكر العربي الإسلامي.. ازدهاره في الماضي، وكبوته في الحاضر. فلا جدال أن ازدهاره في الماضي قام على انفتاحه على الثقافات السائدة في عصره، وقدرته على استدماجها واستدخالها في بنية الثقافة الإسلامية، وإن كانت هناك ضروب من هذه الثقافة لم تقم في ازدهارها ونموها على هذا اللون من المثاقفة. أي أنها كانت إبداعاً عربياً خالصاً.

وعندما نأتي للعصور الحديثة، فإن هذه التحديات الثقافية والفكرية التي

واجهها العرب والمسلمون في الماضي تكرر تواليها، وكان لها أثرها العميق في انبناء الفكر الإسلامي الحديث، مع اختلاف جوهري عما حدث في الماضي، فالانفتاح في الماضي، كان قائماً على منطق الغلبة التاريخي للعرب وللمسلمين، بينما هو في الحاضر، تأثر المغلوب الذي دكت مواقعه، من قبل الغالب الأجنبي.

إن أي مهتم بالفكر الإسلامي الحديث، سيلحظ طغيان النزعة الحجاجية، والاتجاه السجالي الذي يطبع غالب نتاج كتابه. ولا غرابة في هذا الأمر، لأنه كان من محرضات الولادة وموجبات النشأة، ومن ثم استواؤه تنظيراً متكاملاً، وقوياً أمام الاتجاهات الفكرية الأخرى. فالفكر الإسلامي الحديث، في مضمونه الثقافي، وتعبيره الايديولوجي والحضاري، رد فعل معلن ومضمر، على حضور الفكرة الغربية في حياتنا المعاصرة، على شتى الصعد، وهو محاولة شاملة، لإضعاف شأنها، وتفتيتها ومحاصرتها والقضاء عليها. هذه النشأة الملتبسة، جعلت المفكرين والإصلاحيين الإسلاميين يحبسونه في خانة رد الفعل، ولا يطلقون حركته لتأتي ـ كما يعبر عبد الله العلايلي ـ من قبيل كمون الفعل، أو الفعل ذاته، فهذا جمال الدين الأفغاني يرد على الدهريين، وعلى رينان، ومحمد عبده يساجل هانوتو وفرح أنطون. وفي مرحلة لاحقة، ستتوالى الردود على المتمثلين للفكرة الغربية، بدرجات متفاوتة في البلاد العربية، مثل طه حسين، وعلي عبد الرازق، وقاسم أمين، وسلامة موسى، والطاهر الحداد، وخالد محمد خالد، وزكي نجيب محمود، ومحمد أحمد خلف الله، وصادق جلال العظم، وحتى أنيس منصور، ومصطفى محمود، في أواخر الخمسينيات، لم يوفرا من هذا الانشغال السجالي، في مرحلتيهما الفكرية الأولى!

هذه المساجلات والردود، شكلت وتشكل جزءاً كبيراً من نتاج الفكر الإسلامي الحديث، والتي تتفاوت في قيمتها المعرفية، ومدى أصالتها الفكرية، لكن قدر لبعضها، في خضم الدفاع السلبي، أن يتجاوز ساحة الهجوم إلى البناء الإيجابي في محاولة التنظير الإسلامي. هذه الوضعية (وضعية رد الفعل) لها مبرراتها ومسوغاتها، التي تتصل بعوامل داخلية تخص الفكر الإسلامي الحديث وحده، وتتعلق بعوامل خارجية أملت عليه حشره في هذه الوضعية الأقل فعلاً، والأضمر إبداعاً. فالفكر الإسلامي الحديث فكر أيديولوجي

محض، أو هكذا نشأ، فليس هناك حركة كشف علمي يستند إليها، بوصفها خلفية منهجية، ولا رواق فلسفي يحكم بناء نسقه النظري، كما أنه من حيث الرافد يلي عصوراً من الانحطاط، مرت بها الثقافة العربية ـ الإسلامية، فلم يكن قادراً على التفاعل الأصيل والحيوي، بمفاصل هذه الثقافة إبان ازدهارها، فجاء في بعض جوانبه، استمراراً لمناحيها التقليدية. هذه الأسباب مجتمعة حدّت من قدرته على الاجتراح والفعل، وأضعفت لديه روح التوثب والنهوض والإبداع. والفكر الإسلامي الحديث مثله في هذا، مثل الاتجاهات الفكرية الأخرى، التي لا يمكن أن نعزل زمن تشكل ماهياتها المعرفية ومناهجها النظرية، عن وضعية التأخر التاريخي، فنهوض أفكارها وتطورها وحداثتها، لم تكن نتيجة معاناة وتململ داخلي، بل كانت استلهاماً من معطى ثقافي خارجي، هو ثقافة الغرب وفكره.

وإذا كان الإسلاميون، طوال العقود الماضية، منشغلين بنقد ونقض الطروحات العلمانية، على مختلف توجهاتها، فإن النقد العلماني للأفكار الإسلامية: سلفيها وإصلاحيها وأصوليها جاء متأخراً، بعد أن كانت شبه مهملة، دراسة وتأملاً، ونقداً وحتى حجاجاً، من قبل الدارسين والباحثين والمفكرين الذين ينتسبون إلى دائرة التفكير العلماني، وهو نقد كان في بدايته نقداً (خارجياً) ثم تطور إلى نقد يستبطن آليات هذا الفكر من (الداخل). وأشكال هذا النقد ودوافعه مختلفة، فهناك ـ كما يقول عبد الله النفيسي في أحد حوارات هذا الكتاب ـ نقد المشفق والمراقب الموضوعي، والشامت والكاره والمتصيد، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نعزل اتساع دائرة هذا النقد عن سبب رئيس، هو التنامي الواسع الذي شهدته ظاهرة الصحوة الإسلامية، في البلدان العربية، في السبعينيات والثمانينيات الميلادية، وهو تنام جاء على أنقاض فشل جماهيري، للخيارات العلمانية المطروحة، من قبل النخب السياسية والثقافية، في العالم العربي. وساهم في رواج هذا النقد انسلال موجات من العنف والغلو، من معطف فكر الصحوة الإسلامية، وما يشوب ذلك، أحياناً، من دوافع سياسية انتهازية، أو أغراض تجارية محضة، فالرائج الآن نقد الإسلاميين، بعد أن كان السائد، هو التبشير بأطروحاتهم على الصعيد الرسمي.

اهتمامي بالظاهرة الإسلامية المعاصرة، اهتمام صحفي قديم، والناظم في

هذه الحوارات التي انتقيتها، دورانها حول قضية رئيسة، هي الفكر الإسلامي الحديث، وما تفرع عنه من أصوليات، وما زاحمه من أفكار علمانية، سواء أكانت قومية أم ليبرالية أم يسارية، وما صادفه هذا الفكر في مسيرته من محاولات لعلمنته: تاريخاً ونصاً. وما تبع ذلك، من وضع مسائله في أفق اجتهادي وتجديدي مثل: علاقة الدين بالدولة، منزلة المرأة في النص الإسلامي، حدود حرية التفكير في الإسلام، وتشابكها مع قضية حقوق الإنسان، الموقف من كتابات المستشرقين. إضافة إلى وضع أصولية المسيحيين في سياق مقارن مع أصولية المسلمين.

هذه الأسماء التي حاورتها في هذا الكتاب، كان لدي اطلاع عام على نتاج أصحابها قبل أن ألتقيهم، وبعض منهم لدي صحبة طويلة مع أعمالهم، ولا أستثني من ذلك سوى إسمين، هما: جون إسبوزيتو، وطلال أسد. فالأول قبل أن ألتقيه، كنت أجهل حتى اسمه، وكان فضل التعريف به يعود إلى الأمير فيصل بن سلمان بن عبد العزيز آل سعود، فهو الذي اقترح علي فكرة الحوار معه، وأمدني بخلفية عامة عن مجمل إنتاجه، وأعطاني فكرة واضحة عن الروحية التي يتعامل بها مع موضوع اهتمامه، وهو موضوع: الإسلام المعاصر. والثاني معرفتي به معرفة غائمة، وقد زاد هذه المعرفة وضوحاً، خالد الدخيل، وهو الذي كان كثيراً ما يحدثني عنه، وقد اقترح عليّ - أيضاً - فكرة الحوار معه، حين زار الرياض في مطلع سنة ١٩٩٤.

ولي أن أوضح، هنا: أن إدراجي لحواري الطويل، مع إحسان عباس الذي يأخذ شكل السيرة الذاتية، في القسم الأخير من هذا الكتاب، أتى بصورة متعمدة، فهو يتسق مع روح هذا الكتاب، فهذا الاسم الكبير يصلح أنموذجاً حياً للإشارة: إلى زيف الصراعات المفتعلة بين القديم والجديد، ووضع جدار صفيق بين قضايا التراث وشواغل الحداثة، فالتراثيون يقرون له بالخدمات الجليلة التي أسداها في إحياء التراث العربي الإسلامي، والحداثيون يعترفون له بريادته النقدية في آفاق الحداثة، وسماوات التجديد.

كما يجب أن أوضح أيضاً: أن لقائي بالناشرة راوية عبد العظيم، كان لهذه الصفة التي تحملها، لا على أنها مثقفة وحسب، فلقد اشتهرت الدار التي هي مسؤولة عنها، بنشر كتب فيها استباحة للمدارك الدينية المقدسة، وكان

الهدف من اللقاء استجلاء حقيقة الليبرالية المتأخرة لدى بعض الكتاب والباحثين من ذوي التوجه الماركسي السابق، وسبر فهمهم للعلمانية: هل ما يهمهم هو التأكيد على قضية التسامح، ومبدأ حرية الفكر، أم أن ما يهمهم أكثر معاداة الشعور الديني، ومناوأة نصه المقدس؟ وهل الدافع إلى ذلك دافع علمي محض، أم هو تعبير عن مضمر أيديولوجي متحيز، يختلط فيه النزوع التجاري بالوازع الأيديولوجي؟

ختاماً، أتقدم لكل هذه الأسماء التي يضمها هذا الكتاب، بالشكر، لإتاحتها لي فرصة الحوار معها كما أتقدم بالشكر الخاص لكل من: عبد الله الغذامي، على اقتراحاته المتعددة، التي تخص مضمون الكتاب، والتي منها، تكثيف الجانب التوثيقي والمعلوماتي فيه. وعوض البادي، على ملاحظاته التحريرية، التي أفدت منها. ولا يفوتني أن أتوجه بالشكر للعاملين في مكتبتي: الملك فهد الوطنية، والملك عبد العزيز العامة بالرياض، الذين يسروا لي بخدماتهم المرجعية إنجاز هذه الحوارات. ولا أنسى في مقام الشكر أن أزجي أجزله، لمدحت الشهيدي الذي قام بصف مادة هذا الكتاب وإخراجه، على جهاز الكمبيوتر، وأرهقته معي بكثرة التصحيحات والتعديلات والإضافات. ولجمع من الأصدقاء الذين كان لتحفيزهم دور في إخراج هذا الكتاب، عميق الشكر والامتنان، حيث لم يبخلوا عليّ بتقديم ملحوظاتهم، حين قرأوا بعض مواده.

علي العميم

٢٠/٦/١٩٩٨م

الرياض

القسم الأول

من الأصولية الإسلامية
إلى الحاكمية المسيحية!

نعمل (ضمن) المجتمع، لا من (فوقه)

راشد الغنوشي

من مواليد حامة قابس في الجنوب التونسي سنة ١٩٤١. تلقى دراسته الثانوية في تونس، ودراسته الجامعية في سوريا. ذهب إلى فرنسا للدراسة، ولم يتمكن من متابعتها فعاد إلى تونس ليعمل أستاذاً في المعهد الثانوي. أسس مع عبد الفتاح مورو في أوائل السبعينيات حركة الاتجاه الإسلامي في بلاده. واجه العديد من المضايقات في عهد بورقيبة التي تراوحت ما بين سجنه والحكم عليه بالإعدام. ويعتبر زعيم حركة الاتجاه الإسلامي بتونس والتي تغير إسمها إلى حركة النهضة. وهو مقيم الآن في بريطانيا. من مؤلفاته: **المرأة بين واقع القرآن وواقع المسلمين، المرأة المسلمة في تونس، دعوة إلى الرشد، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: مقالات في فكر الحركة، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الحركة الإسلامية والتحديث**، بالاشتراك مع حسن الترابي(*).

صحيح أن حركة الاتجاه الإسلامي بتونس (حركة النهضة حالياً)، من الحركات السياسية، التي نشأت على ضفاف أفكار الإخوان المسلمين في (مصر وسوريا)، وأفكار الجماعة الإسلامية في (باكستان)، وتغذت بأدبياتها واستلهمت جهود الإصلاحيين الأوائل، إلا أنها حافظت على أن تكون امتداداً نوعياً، لتلك الحركات والجهود الإسلامية الإصلاحية، وليست مجرد تكرار أو صدى، لطروحات تلك الحركات الأكثر قبولاً عند الشباب الإسلامي؛ الامتداد «النوعي» الذي نزعمه لحركة الاتجاه الإسلامي، نابع - فيما نعتقد - من

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار شفهياً، ونشر في مجلة **اليمامة**، العدد ١٠٥٩، الأربعاء ١٤ حزيران/يونيو ١٩٨٩.

خصوصية المكان، وما يحيط به من ملابسات تختلف بعض الشيء، عما واجهته الحركة الأم، (حركة الاخوان المسلمين)، أو ما واجهته شقيقتها، (الجماعة الإسلامية)، بقيادة المودودي في باكستان؛ فحركة الاتجاه الإسلامي في تونس، كانت تطرح نفسها أمام مشروع تحديثي إلحاقي، يستلب ذاتية المجتمع التونسي الثقافية، هذا المشروع كان يعبر عن طرح علماني مستفز، أذكى شرارة الإسلام الشعبي، مما ألجأ حركة الاتجاه الإسلامي أن تقدم نفسها، بصيغة احتجاجية، أدت إلى التصادم الحاد، مع المشروع البورقيبي. ولنبين بعض جوانب الاختلاف بين حركة الاتجاه الإسلامي (حركة النهضة حالياً)، وبين الحركة الأم (حركة الإخوان المسلمين)، نترك للشيخ راشد الغنوشي، رئيس حركة النهضة، هذه المهمة... يقول الشيخ الغنوشي: ارتكب الإمام حسن البنا خطأً كبيراً، حينما قدم الحركة الإسلامية، على أنها الوصي على المجتمع، وليست طرفاً سياسياً أو فكرياً، يستمد مشروعيته من قوة الحجة والإقناع، حتى (الغرب)، الطرف الآخر من المعادلة، يقول عنه، على غير ما تصوره أدبيات الحركة الإسلامية المعاصرة: إنه ليس سلسلة من الأخطاء الفادحة. إذن، فالإسلاميون التونسيون، لا يقدمون أنفسهم على أنهم «فوق» المجتمع، بل يعملون ضمن إطار المجتمع المدني، فثمة اختلاف بينهم وبين ميراث حركات الإصلاح الديني، وحركة الإخوان المسلمين، قد يكون أجرأها، قبولهم الصريح والواضح بالتعددية السياسية، (وإن نظر البعض إليها على أنها تكتيك سياسي)؛ إضافة إلى تشديدهم على دور المرأة، في عملية التغيير الاجتماعي والسياسي. قد نختلف مع الشيخ الغنوشي، وقد نتفق، إلا أننا لا نملك إزاء ما يطرحه إلا الحوار.

شركاء لا أوصياء

■ هل لحركة الاتجاه الإسلامي في تونس، خصوصية معينة، تميزها عن باقي الحركات الإسلامية الأخرى؟ وما هي برأيكم ملامح هذه الخصوصية؟

ـ لئن كانت حركة الاتجاه الإسلامي، امتداداً لتيارات الصحوة الإسلامية المعاصرة، فلقد عملت على أن تكون امتداداً متطوراً ومستوعباً لرصيد حركات الإصلاح الإسلامي، في جميع أقطارها، متفاعلة بهذا الكسب الإصلاحي مع واقعها القطري؛ فكان لها بعض الخصوصيات ـ وإن كنا غير حريصين على

إبرازها غايةً من الغايات ـ التي تبحث عن تفاعل الفكر الإسلامي، مع ظروف البيئة المغربية، بأوضاعها الثقافية الخاصة، بحكم اتصالها المباشر مع الغرب. كما أن بورقيبة، بإقصائه مؤسسة جامع الزيتونة عن ساحة الفعل في المجتمع التونسي، غيّب بذلك المرجعية الدينية التقليدية، مما جعل حركتنا تعمل في المجتمع التونسي، ببعد تحرري، دون وصاية عليها، من مرجعية دينية تقليدية، وقد يكون لاحتدام الصراع الثقافي والاجتماعي بتونس، دور في إيلائنا مسألة الحوار الحضاري أهمية خاصة.

وأفادنا ـ في تطوير طرحنا ـ مراجعة ميراث الحركات الإسلامية، فحققنا قدراً لا بأس به، من تحرير الفكر من هيمنة الرموز القديمة والحديثة، دون أن يعني ذلك النيل من مكانتها. فتعاملنا معه بوصفه ميراثاً بشرياً، لا على أنه الحقيقة الإسلامية المطلقة، فكان إلحاحنا شديداً على التمييز بين الإسلام، بصفته جملة من القيم المطلقة، وبين الفكر الإسلامي، من حيث كونه مجموعة من القيم النسبية، فانتهينا إلى رفض كل مرجعية قديمة أو حديثة، سواءاً أكانت لمفكر من المفكرين، أو لمذهب من المذاهب المتفاعلة مع ظروف البيئة المغربية التي تدعي، بقصد أو عن غير قصد، أنها الناطق الوحيد باسم الإسلام، فالإسلام إنطلاقاً من كونه حقيقة مطلقة، يعلو على كل فكر وعلى كل مذهب، ونظل، بصفتنا البشرية، نسعى إليها، ونحاول الاقتراب منها، ما وسعنا الجهد. لكن هيهات لنا أن ندَّعي امتلاك ناصيتها. هذا التوجه، أفادنا في معالجة همومنا الاجتماعية والاقتصادية والحضارية، بروح المشاركة لا بروح الوصاية. في الفكر الإسلامي الحديث ـ للأسف ـ لا نجد أن القضايا الاجتماعية والاقتصادية، التي تمس مباشرة معاش الناس، تحتل مكانة واسعة، فالاهتمام الكبير، يولى للمسائل العقدية والأخلاقية، مع أننا نجد في سور القرآن الكريم المكية: حدباً على الفقراء واليتامى والعبيد، لذا حرصنا أن نكون في تونس، صوتاً للمستضعفين، فاتجهنا إلى النقابات العمالية، بوصفها الجهة المخولة بالدفاع عن حقوق العمال والمستضعفين.

وفي قضية المرأة، كانت لنا خصوصيتنا النابعة من خصوصية الوضع التونسي، فبورقيبة رفع شعار تحرير المرأة ـ وهو شعار صحيح ـ فنحن لا نرضى لنصف المجتمع أو أكثره أن يبقى أسيراً لمظاهر البؤس. ولكن بورقيبة حمل لواء

قضية المرأة، ليعالجها معالجة خاطئة؛ فجعل منها مجرد أداة سياسية، يستجلب فيها أصوات النساء، على حين أنه انتهى بقضيتها، إلى استغلال رهيب على صعيد المؤسسة الاقتصادية والفنية والأخلاقية. وفي المرحلة الأولى، لا ننكر أن موقفنا كان أسيراً لرد الفعل البورقيبي، فرفض الموقف البورقيبي بشأن المرأة، كان يعني أمام الناس، أنك ترفضه من موقع الانحطاط الذي كانت تعاني منه المرأة سابقاً، لا من موقع التجاوز. فأضرّ بنا ـ موقف رد الفعل ـ إضراراً شديداً، وأعطى للآخرين انطباعاً سلبياً، وأوحى لهم: بأننا نطالب بالعودة بالمرأة، إلى ما كانت عليه في السابق، مع أننا ندين الوضع السابق، كما ندين وضعية المرأة في العهد البورقيبي، ولا نعده وضعاً إيجابياً ولا إسلامياً؛ فوضعية المرأة في عصر الانحطاط كانت وضعية سلطوية بائسة، وكنا ندعو مجتمعنا للخروج من هاتين الحالتين، إلى حالة تحتل فيها المرأة مكان الشريك المساوي للرجل، وتلك هي مكانتها الرسالية على قدم المساواة مع الرجل في الإسلام، والاختلافات الجنسية ليست أساساً «فكرياً» ولا «شرعياً» لتسلط طرف على آخر، وليست أساساً لإقصاء المرأة عن همومنا الاجتماعية والاقتصادية، بل ترسخ الاعتقاد عندنا: أنه لا سبيل إلى تغيير المجتمع، ما لم يمر عبر المرأة. فالمرأة إذا لم تحمل هموم التغيير، فإن مجتمعنا سيظل محافظاً أكثر، فمجتمع نصفه غائب، ونصفه الآخر يتربى في أحضانه، كيف له أن يرضع مطامح التغيير، فالنساء ـ كما قال رسول الله ﷺ ـ هن شقائق الرجال،(*) ولقد تجذرت مبادئ ديننا الحنيف عند الرعيل الإسلامي الأول، بفضل الصحابيات الجليلات.

وأخيراً، أشير إلى أن قضية فلسطين كانت بالنسبة لنا، قضية مركزية فالإنسان العربي ـ المسلم، لن يعاد سبكه وسبك علاقاته الاجتماعية، إلا من خلال القضية الفلسطينية.

(*) النص الكامل لهذا الحديث هو: «حدثنا أحمد بن منيع، حدثنا حماد بن خالد الخياط، عن عبد الله بن عمر، هو العمري، عن عبيد الله بن عمر عن القاسم بن محمد، عن عائشة، قالت: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاماً، قال: يغتسل. وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولم يجد بللاً، قال: لا غسل عليه. قالت أم سلمة: يا رسول الله، هل على المرأة ترى ذلك غسل. قال: نعم، إن النساء شقائق الرجال». صحيح الترمذي، كما أخرجه أحمد في مسنده والدارمي وأبو داود في سننهما.

إيماننا بالتعددية لا يتزحزح

■ من القضايا الجريئة على صعيد الحركة الإسلامية المعاصرة، قبولكم الواضح والصريح بمبدأ التعددية السياسية، والدفاع عن الحريات العامة: هل هي استجابة «ظرفية» لما يمليه المناخ التونسي، أم بناء متجذر في بنية حركة الاتجاه الإسلامي بتونس؟

ـ الحرية في التصور الإسلامي، قيمة متجذرة على الانحطاط، وما ساد فيه من عوامل التسلط على فكر الإنسان، وعلى علاقاته الاجتماعية من إيمان بالجبر، والاستبداد المذهبي والسياسي، إلى تسلط الرجل على المرأة، مع تبرير نفسه بالإسلام، مما أدى إلى جمود في الفكر، وفي حركة المجتمع، فكان الانحطاط؛ وما نجزم به: أنه لا سبيل إلى النهضة، إلا بتحرر عقائدي، ينمّي في الفرد روح المبادرة، والقدرة على العمل، ويحرره من أوهام الجبر والتسلط. ومسألة الحرية ـ في تصورنا ـ ليست مسألة ثانوية، بل هي منطلق أساسي، لكل عملية نهضوية، فنحن لا نتعامل معها على أنها مسألة ظرفية، أو نريد بها استغلالاً آنياً لواقع معين، وإنما هي مبدأ وقيمة لا نتنازل، أبداً، عنها.

■ نشوء حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، المتأخر نسبياً عن باقي الحركات الإسلامية الأخرى، هل أفادكم في تجاوز أخطائها، وفي تحليل ظرفية طروحاتها؟

ـ بالتأكيد فعلنا ذلك، فحسن البنا ـ رحمه الله ـ حينما طالب بإلغاء الأحزاب، لم نعتبر هذا موقفاً إلزامياً لنا، بل اعتبرناه موقفاً ظرفياً خاصاً بمصر.

وتركيز جهد محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، على الإصلاح العقائدي، لم نعتبر أن ذلك يملي علينا إقصاء الإصلاح السياسي والاجتماعي، وإنما ظروف البيئة البسيطة، هي التي جعلت الشيخ محمد بن عبد الوهاب، يركز على ذلك الجانب. فلم تطرح عليه مشكلة الدولة الحديثة، في تنظيمها السياسي المعقد، وفي علاقاتها الدولية، لذلك كان تصوره ـ رحمه الله ـ للدولة، تصوراً بسيطاً، ليس بالمقارنة فقط مع عصرنا، بل حتى بالمقارنة مع تصور ابن تيمية، الذي أعطى أهمية للمشكلة الاقتصادية والسياسية، نظراً لتعقد ظروف

عصره الحضارية، فاكتفى الشيخ محمد بن عبد الوهاب بإحياء الجانب العقائدي، من فكر ابن تيمية فكرياً.

لذا كنا حريصين، على تقويم مسار حركتنا الإسلامية، وتدارك التقصير الذي طال مناحي كثيرة. فنحن نعتبر أن التطور قانون ثابت، ينبغي ألا نكون بمنأى عنه، كي لا نصاب بشلل فكري.

نحن نمنح لعلمائنا العصمة!

■ ما رأيك في بعض الاتجاهات الإسلامية، التي تدعي الكمال والعصمة لمرجعيتها من العلماء، وهل ترون أنكم في حاجة إلى إعادة دور المؤسسة الزيتونية في الحياة التونسية؟

ـ ما نتمناه للفكر الإسلامي، أن يكون دافعاً لحركة التطور، وليس عائقاً لها. ولا نريد أن يشكل بعض العلماء نوعاً من الوصاية على الإسلام، إننا نحترمهم ونجلهم، لكن ذلك لا يصل بنا إلى شيء من التقديس لأشخاصهم، فذلك مدعاة لأن نصاب بالجمود والمذهبية. وأعني بالمذهبية التعصب لعالم من العلماء، بدل التعصب للحق وهذا ـ بلا شك ـ مناف لروح الإسلام. نحن مع المرجعية: بمعنى أن تكون طائفة من المفكرين ظاهرين على الحق، مبشرين به، ذابّين عنه نزعات الضلالات والبدع. أما أن تكون المرجعية، اعتبار جملة من الأشخاص، ناطقين باسم الحقيقة الإسلامية، من خرج عنها نعتبره خارجاً عن الإسلام، فذاك نعده تصوراً مرفوضاً، بل ومجانباً لقيم الإسلام. إذ لا معبود إلا الله، أي لا مرجع مطلقاً إلا الله، وما أوحى إلى رسوله ﷺ.. تلك هي مرجعيتنا المطلقة.

ما نستغرب له أننا ـ جمهرة المسلمين ـ مسلّمون على المستوى النظري، بأن لا كنيسة في الإسلام، وأنه ليس لعالم ـ مهما علا مقامه ـ اعتبار نفسه مصدراً أعلى للحقيقة، لكننا من الناحية الواقعية «العملية» ـ للأسف ـ نمارس ما يخالف ما نؤمن به في المستوى النظري.

نرفض فكرة العصمة للعلماء، ونمنحها لهم مجاناً في ممارستنا العملية،

دون أن ندري. . . أن تخالف عالماً من العلماء في مسألة، فأنت مهدد أن تلحق بك أوصاف الضلالة والزيغ وربما الإلحاد! هذا لا يعني أن «الحقيقة الإسلامية» حقيقة مائعة، يستطيع كل من يشاء تفصيلها حسبما يريد. فللإسلام حدوده الواضحة، وله منطق «الغوي»، يحكم عملية تفسير النصوص، ويجنبه العبث بفكره بدعوى حرية الفكر. لا يماري في هذا الأمر إلا دعاة الضلالة والهوى، لكن هذا بالمقابل، لا يقودنا إلى التسليم لمذهبية فكرية جامدة، تمارس الوصاية على المسلمين.

مارس المشارقة علينا سلطة مرجعية!

■ يبدو في مقابلاتك الصحفية، شيء من التذمر تجاه المشارقة. . هل لنا أن نعرف طبيعة المآخذ؟

ـ لست مع طرح هذه المسألة، على هذا النحو من التبسيط، فنقول بأن التفكير الإسلامي المغربي، أعطى للعقل أولوية، على غير ما فعل التفكير الإسلامي المشرقي، ففي المغرب ـ كما أن هناك تيارات غارقة في الشطح العقلي ـ هناك أيضاً ـ تيارات غارقة في الشطح الباطني «الصوفي». والأوْلى، ـ إذا ما أردنا تصنيف الإسلام ـ تصنيفه إلى جملة من التيارات، تتواجد بالمغرب مثلما تتواجد بالمشرق.

وما يدفعني، وغيري، إلى انتقاد الحركات الإسلامية المشرقية، هو أنها أحياناً تقدم نفسها مرجعية مطلقة للدين الإسلامي. . ولو اتخذ الإسلام هذه الصيغة بالمغرب لرفضه ـ والحق معهم ـ المشارقة. لكن، لأن المغرب ظل إلى حد كبير، حتى في القديم، يرنو للمشرق بالإعجاب، فقد مارس علينا المشارقة سلطة مرجعية؛ أبدى المغاربة ـ مع استمرارها ـ تذمّراً؛ إذ لا مبرر لها، فالإسلام وإن صدر عن المشرق، فحقيقته ـ كما نعرفها ـ لا شرقية ولا غربية. ونقدنا لا يتوقف على المشارقة، بل ينسحب علينا أيضاً، عندما نناقش مسائلنا في إطار أوسع؛ فنحن نقول عن امتدادات الحركات الإسلامية في الغرب «المراكز الإسلامية» الخ. . إنها نقلت للغرب أمراض الشرق، فهؤلاء الدارسون والمفكرون، عندما يخرجون من دورهم العلمية، التي تتمتع بأساليب البحث

المتطورة إلى المسجد، لا يفيدون الفكر الإسلامي بشيء، بل ينقلون إليه خلافاتهم ومشاكلهم، التي حملوها إلى الغرب، من بيئاتهم الشرقية، والمغربية على حد سواء، وإن كان نقدنا ينصب كثيراً على المشرق، فذلك لأنه تولى معظم صياغة الفكر الإسلامي، في مستوييه: النظري والتطبيقي.

■ يقول عبد الفتاح مورو «الرجل الثاني في حركة الاتجاه الإسلامي» في تصريح له: إنه ليس من مصلحة تونس، أن تحكمنا حركة الاتجاه الإسلامي وحدها، لأن الغربيين سينظرون إلينا نظرة مختلفة، خاصة وأن بلادنا مرتبطة بهم ارتباطاً كبيراً، لذلك يجب الوصول إلى حلول وسط، ونحن مستعدون لقبول بعض التنازلات.. كيف نفهم هذا الكلام؟ وما رأيك الشخصي بكلامه؟

ـ فحوى كلامه: أن حركة الاتجاه الإسلامي ـ للظروف التي تمر بها بلادنا، وتقديراً لحجم ارتباطاتها ـ، تسعى إلى تهدئة الأمور؛ فنحن حينما دخلنا في مواجهة حادة مع بورقيبة، لم نكن نسعى إلى أن نحل محله، بل اضطررنا إلى ذلك، دفاعاً عن النفس، إزاء إرادة طاغية مصممة على استئصالنا، لذلك، بمجرد ما انزاح، عملت الحركة على تنمية الحوار الفكري، بين السلطة والأطراف الأخرى.

المشروع الإسلامي والعلمانية

■ إذن أنتم تعملون ضمن إطار المجتمع المدني، في استمدادكم للشرعية، ولا تتوجهون إلى هرم السلطة، ولا تنظرون لأنفسكم أنكم «فوق» المجتمع.

ـ التوجه إلى هرم السلطة مبدأ عندنا، والإسلام بوصفه مشروعاً سياسياً، لا يختلف عن غيره من المشاريع الأخرى، من حيث إنه لا شرعية له، إلا ما يستمدها من قبول الجماهير.

فالمشروع الإسلامي، لا يستمد مشروعيته في حكم الناس، إلا برضاهم، والدولة الإسلامية بالتالي، هي دولة مدنية كسائر المدنيات الأخرى، ليس لها من شرعية، إلا ما تستمده من شعبها. وشعبها هو صاحب السيادة عليها، والاستخلاف في الأرض ليس للدولة وإنما للأمة. واستخلاف الدولة متأتٍّ من الأمة. فليس في الإسلام سلطة دينية ثيوقراطية، بل هناك سلطة مدنية تقوم

بتنفيذ القانون الإسلامي بوكالة عن الأُمة... وللأمة في أي وقت شاءت سحب وكالتها.

نحن ـ الإسلاميين المعاصرين ـ استحدثنا مشكلات عديدة: مثل مشكلة الديموقراطية، فأصبح الجدل بيننا هو: هل الإسلام مع الديموقراطية، أم ضد الديموقراطية؟ ونحن ضحايا الاستبداد. والعجيب أن ضحايا الاستبداد يتجادلون: هل الاستبداد مشروع أم غير مشروع؟ هل الإسلام ديموقراطي أم لا؟ وكأنهم يبشرون بمشروع استبدادي، ويبررون للآخرين استبدادهم، وكأنهم ـ أيضاً ـ يقولون للآخرين: إننا ـ نحن المضطهدين ـ لو ملكنا رقابكم يوماً، فسترون ما نفعل بكم، فنبرر بذلك مشروعية مصادرتنا من قبل الآخرين، وتكون العلاقة بيننا وبينهم علاقة ود غير متبادل.

هل المشروع الإسلامي، هو مشروع التسلط على الشعوب، أم هو مشروع تحرير الشعوب وتحرير البشرية؟ لماذا نعتقد أن الناس لو خُلّي بينهم وبين الإسلام فسيرفضون؟ وأن الشعوب لو خُيّر بينها وبين العلمانية، فإنها لن تختار إلا العلمانية، ولذلك ينبغي أن نرفض الديموقراطية، لأن الديموقراطية ستمكن الشعوب من حرية الاختيار، ولو حصل ذلك لما اختار الناس والشعوب إلا الكفر والعلمانية!! مع أن الإسلام دين الفطرة، الإسلام انقلاب شامل، الإسلام دين العدالة والخير والرحمة، ولن يُقصى الإسلام عن البشرية، إلا بالاستبداد؛ فليس أولى بالديموقراطية، وليس أسعد بها منّا نحن.

لا ينبغي لنا أن نفتعل معارك لا مبرر لها داخل الإسلام، مع قيم لو تأملنا فيها، لوجدناها هي بضاعتنا التي ردّت إلينا؛ كون الديموقراطية تلبست في الغرب بالإلحاد وبالفضائح الأخلاقية، وبالتسلط على الشعوب، وبالاستغلال الاقتصادي: لا يعني ذلك أن القيم الفاسدة هي جوهر الديموقراطية. بعض الشعوب لم يُعرض عليها الإسلام بعد، ولو عُرض عليها الإسلام لما اختارت غيره، وبالديموقراطية تأتينا الفرصة: أن نعرض الإسلام على الشعوب. وللتأثير على المسلم، لماذا نحرص بشكل عجيب على أن نربط الإسلام بالاغتيال، وبالعدوان على المرأة، وبالاستغلال الاقتصادي، وبمنع الحريات، مع أن الإسلام لم يأت في النهاية، إلا لرفع الوصاية عن الشعوب، حتى تتجه إلى الله عن بيّنة؟ ونحن نعتقد أن فطرة الإنسان قائمة في الأصل على الخير. الخير هو

الأصل، والشر عارض، وهو مجرد عائق في طريق الإنسان. إذن البند الأساسي هو رفع الوصاية عن البشر، وترك الشعوب تختار عن بيّنة، ولن تختار إلا الإسلام، فإذا اختارت ديننا، فليس عندنا أي مبرر لممارسة الإكراه والتسلط، وإنما علينا عندئذٍ أن نراجع أساليب عملنا، ونراجع أساليب تفكيرنا ومناهجنا، وسندرك عندئذٍ أن الخلل ليس في الآخرين، وإنما الخلل في تفكيرنا وأساليب عملنا.

نخشى الديموقراطية، خوفاً من أن تجذب الناس للشيوعية والإلحاد والعنصرية، كأنما الشيوعية لها سحر عجيب، وكأنها شيء يخطف الأبصار، يُخشى أنه إذا أتيحت فرصة أمام الشيوعي، ليعرض بضاعته، فسيخطف الأبصار، ويستولي على قلوب الناس وأفكارهم؟ لماذا؟ الشيوعية لم تسد في العالم إلا بالإرهاب، وليس هناك ما يقتل الشيوعية، ويقضي عليها، غير مُثُل الحرية والعدل؛ والإسلام عندما يمارس الحكم، يعمل على تحرير عقول الناس ويعمل على تلبية حاجات الناس الأساسية، فإذن: ماذا يبقى للشيوعي من بضاعة يعرضها، ومطالبه تتحقق وزيادة في الإسلام؟ ها هي الأحزاب الشيوعية تقوم في كل مكان فأي مجتمع غربي تحكمه الشيوعية اليوم؟ فلماذا نسيء الظن بالنفس أو نسيء الظن بالإسلام، فالرأسمالية استطاعت أن تقف بما لبّته من مطالب العمال، استطاعت أن تقف بوجه المد الشيوعي، هل الإسلام عاجز عن ذلك؟ هل هو عاجز عن أن يلبي مطالب الجماهير، وأن يلبي حاجاتها، وأن يضمن للناس أن سلطانه لا يقوم على القهر، وإنما يقوم على الحرية؟ الخوف، هذا الخوف من الشيوعية، الخوف من الإلحاد، الخوف من الديموقراطية، هو إساءة الظن بالشخصية البشرية، أو إساءة ظن بأنفسنا، بينما الداعي إلى الله سبحانه وتعالى، ينبغي أن تكون له ثقة عظيمة بالإسلام، وأنه قائم على أساس متين من الحرية، وأن الإسلام لا يُغلب قط في حلبة الصراع الفكري، وأن تكون له ثقة في الشعوب، لأنها تطلب الخير وتطلب الحرية، وثقة في الطبيعة الإنسانية لأن الخير فيها هو الأصل. يجب أن نكون على يقين: أن الإسلام لم يعمر هذه القرون الطويلة، بسوط السلطان، وإنما كان السلطان في معظم تاريخ الإسلام كلاً على الإسلام، اليوم بعض الجماعات الإسلامية، وبوسائل محدودة، استطاعت أن تتحدى النظرية الشيوعية، وأن تلجئها إلى مضيق، وأن تحاصرها، فما بالك إذا كانت الدولة بيد الإسلام؟

ليس من مصلحة الإسلام، قيام دولة للحركة الإسلامية

عبد الله النفيسي

من مواليد الكويت سنة ١٩٤٥. تلقى تعليمه في المراحل الابتدائية والمتوسطة والثانوية في كلية «فكتوريا المعادي» بالقاهرة. حصل على بكالوريوس العلوم السياسية من الجامعة الأمريكية في بيروت سنة ١٩٦٧. وحاز على دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة كمبردج في بريطانيا سنة ١٩٧٢. أستاذ في قسم العلوم السياسية بجامعة الكويت. درّس في جامعة اكستر ببريطانيا وجامعة الإمارات في أوائل الثمانينيات. يعتبر من أقطاب الحركة الإسلامية في بلاده ومؤلفاته تتناول واقع الحركة الإسلامية وهمومها، وتعني بالشأن السياسي لدول الخليج العربي. من أهم كتبه: **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**، وهو موضوع أطروحته للدكتوراه، ويعد مرجعاً أساسياً للدارسين في علاقة الشيعة بنشأة الدولة القومية الحديثة في العراق. كما أن له كتباً أخرى عديدة هي: **عندما يحكم الإسلام، الكويت والرأي الآخر، مجلس التعاون الخليجي: الإطار السياسي والعسكري، في السياسة الشرعية، العمل النسائي في الخليج: الواقع والمرتجى، دور الطلبة في العمل السياسي، مستقبل الصحوة الإسلامية، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق**[*].

يقوم عبد الله فهد النفيسي، المثقف الخليجي المعروف، بالتنظير السياسي للحركة الإسلامية، ويحاول ـ أيضاً ـ أن يؤسس بمنهجه حواراً داخل العمل الإسلامي وخارجه، وتلك مهمة شاقة، خاصة إذا عرفنا أن الحوار هو الفريضة

(*) تم اللقاء في الكويت، وكان الحوار مكتوباً، ونشر في مجلة اليمامة، العدد ٩٨٧، الأربعاء ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٨٨.

الغائبة، في الحركة الإسلامية المعاصرة. حول بعض القضايا التي أثارها النفيسي، في سلسلة مقالات طويلة، في مجلة المجتمع الكويتية(*)، كان لنا هذا اللقاء معه، في مساءلة جادة لبعض طروحاته.

■ في نقدك للطرح الإسلامي، تصل إلى صيغة المتفق عليه في النقد، (نقد داخلي للطرح الإسلامي)، بينما في نقدك للفكر الآخر، فإنك تعتمد على حسية المتلقي الفكرية، دون النفاذ إلى داخل الفكر المنقود، (نقد خارجي للفكر الآخر)، ومثل هذا النقد ليس ذا بال لمعتنق ذلك الفكر، لماذا اختلفت عندك صيغة النقد؟ ثم أليس هذا إخلالاً بشروط النقد الواعي؟

ـ لا أتفق معك فيما توصلت إليه، فنقدي للطرح الإسلامي بصيغته الحالية، ونقدي للفكر الآخر، يلتزم بنفس الشروط، وربما بالإضافة إلى ذلك، أخاطب حسية المتلقي للأيديولوجية الإسلامية، ولكن لا أعتمد عليها كما تزعم، وهناك فرق أساسي، بين المناشدة لتلك الحسية، مع الالتزام بشروط النقد الموضوعي، وبين الاعتماد عليها. ولهذا الأمر أسبابه الكثيرة، منها: ضعف بنية الثقافة الأساسية لدى المسلم المعاصر، فلو فصلت في نقدي للماركسية، وتطرقت للتراتب الفكري لها، فقد تضيع النقطة الأساسية في الموضوع أيضاً، لضعف البنية الثقافية السياسية، عند المسلم المعاصر، والذي أتوجه له في كتاباتي.

■ مفكرو الحركة الإسلامية، أكثر من يتكئ على «نظرية المؤامرة»، وقد انتقدت فيهم هذه المبالغة، في الأخذ بالتفسير التآمري للتاريخ؛ ولكنك تقع في «فخ» تلك النظرية أكثر من مرة، وأضرب لذلك مثلاً: محاولتك لإيجاد دور للمثقفين المسيحيين، (بطرس البستاني الموسوعي وشبلي شميل المادي التطوري) بدخول الماركسية إلى العالم العربي. لمجرد أنهما قاما بعرضها للقراء، فماذا تقول في هذا الاتهام؟

ـ لا أتفق معك ـ أيضاً، في هذه النقطة، فأنا لا أؤمن بالتفسير التآمري

(*) جمعها في كتاب لاحقاً عنوانه: **على صهوة الكلمة**، صادر عن دار الربيعان بالكويت سنة ١٩٨٩.

للتاريخ، ولذا لا أعتقد بموضوعية «نظرية المؤامرة»، الشائعة في أوساط الإسلاميين. وعندما أبيّن دور المسيحيين العرب، مثل (بطرس البستاني وشبلي شميل) في دخول الماركسية إلى الوطن العربي، فأنا أذكُر بحقيقة تاريخية موضوعية، ولا أقرر دوراً تآمرياً لهما؛ ومن الجدير بالذكر: أن الأقليات الدينية والعرقية (من يهود ـ أرمن ـ مسيحيين ـ أكراد ـ بربر ـ وغيرهم) في الوطن العربي، وجدوا عشية الاستقلال السياسي للمنطقة عن القوى الخارجية ١٩١٦ ـ ١٩٣٢ ـ في الماركسية، الصيغة الأرحب، لاستيعابهم ضمن المد القومي، الذي كان سائداً وقتها؛ وهذه حقيقة تاريخية موضوعية، لا وجود لـ «نظرية المؤامرة» في تقريرها.

اليسار الإسلامي مقولة مشبوهة

■ هناك اتجاه: من ملامحه الرئيسة، البحث عن محتوى اجتماعي في الإسلام، وهو ما يطلق عليه «اليسار الإسلامي»، وفي رأيك أنه توجه مستنبت، وينال مباركة الماركسيين الخلّص!! «نظرية المؤامرة»، وفي سعيك لتطوير الطرح الإسلامي، تنادي بمضمون اجتماعي للعمل الإسلامي؛ بل تدعو إلى أكثر من ذلك، فتلح على إيجاد نظرية واقعية في العلاقات الشعبية.. أليست هذه من ملامح اليسار الإسلامي؟

ـ ينبغي التفريق هنا بين سعيين: سعي الماركسيين الخلَّص، للبحث في الإسلام عن مضامين فكرية وعقائدية، تتيح لهم الانبثاث في أوساط المسلمين، رافعين شعارات إسلامية، وملتزمين ضمناً بنظريتهم المادية الإلحادية؛. وسعي الإسلاميين الخلَّص للبحث عن مضامين وأبعاد اجتماعية، في دعوة الإسلام: (توزيع الثروة ـ العدالة الاجتماعية ـ الشورى السياسية وغير ذلك) لنشرها من جهة، ولتطويق المسعى الماركسي من جهة أخرى. السعي الأول هو المستنبت وأما الثاني فهو الأصيل. مقولة اليسار الإسلامي، لا أرفض مضمونها الفكري، ولكن أشك في نشوء المفهوم، وإصرار أصحابه على نقد «الحركة الإسلامية»، أكثر من نقد «الحركة الشيوعية».

من هنا، لا أطمئن كثيراً للمقولة، لا لأنها فكر جديد، فهي ليست كذلك، ولا لأني أؤمن بنظرية المؤامرة وصلاحيتها في تفسير الأفكار ونشوئها،

ولكن لأن لديّ معلومات مؤكدة: أن المقولة هدفها شق صف الحركة الإسلامية، والدعوة الإسلامية، وأن أصحابها لا يتعاطفون مع قضية الإسلام العامة(*).

■ في تشخيصك لواقع ثقافة الحركة الإسلامية، تقول عنها: إنها ثقافة عقائدية أحادية موجهة، وفي نفس الوقت تنتظر ـ الدولة الإسلامية ـ التي تأتي عبر الحركة الإسلامية، والتي تكمن إشكاليتها: في أنها تهديد للتعددية الفكرية؛ فالحركة الإسلامية لم تصل ـ لحد الآن ـ إلى صيغة موضوعية في التعامل مع

(*) أول من دعا إلى هذه المقولة فتحي عثمان، وهو مؤرخ مصري إسلامي التوجه منذ بداياته، ويمت بصلة تلمذة إلى محب الدين الخطيب (سوري مقيم في مصر)، الذي كان من أوائل دعاة إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وزاول ذلك في كتب رائجة عند شباب الصحوة الإسلامية. يختلط فيها التوجه العروبي المناوئ للعثمنة، بالتوجه الإسلامي، ذي النظرة المذهبية الصارخة، والمتشيعة للبيت الأموي بوازع بلداني.
فتحي عثمان عمق اتجاه أستاذه أكاديمياً، متجاوزاً أخطاءه في هذا المجال. وقد شهدت مجلة المسلم المعاصر التي أنشأها إسلاميون ينتسبون إلى تيار الإخوان المسلمين سنة ١٩٧٤، في بيروت: في أعدادها الأولى، دعوته إلى هذه المقولة، وجرى سجال طويل فيها، أيده قلة، وعارضه كثيرون، وكان من أبرز معارضيه المؤرخ العراقي عماد الدين خليل، وهو ينتمي أكاديمياً وأيديولوجياً إلى مدرسة التفسير الإسلامي للتاريخ، التي لفتحي عثمان سبق ريادة فيها. وقد تخلى فتحي عثمان لاحقاً عن الدعوة على أساس سياسي، إلى يسار ويمين في الإسلام. وتجددت هذه الدعوة في تونس، عندما انفصل إحميدة النيفر، وصلاح الدين الجورشي، عن حركة الاتجاه الإسلامي، التي يقودها الغنوشي ومورو في أواخر السبعينيات الميلادية، وكونوا جماعة، تسمى جماعة ٢١/١٥. وهو اسم المجلة التي كانوا يصدرونها، ونعتوا عند آخرين بالإسلاميين التقدميين.
وفي أوائل الثمانينيات كرر المفكر المصري، حسن حنفي تبني هذه المقولة، وأصدر مجلة تحمل اسم: **اليسار الإسلامي** تدعو إلى هذا التوجه.
والملاحظ على هذه الدعوة أن الذين بدأوها كانوا إسلاميين خلّصاً، وكانوا يهدفون من جهة، إلى توظيف سياسي لمقولات اليسار ومن جهة أخرى، يطمحون إلى أسلمة اليسار العربي. لكن هذه الدعوة انتهت إلى يسرنة للإسلام، لأن الذين تلقفوها كانوا يساريين خلّصاً، وانتماؤهم للإسلام كان انتماءً سياسياً.
الفارق بين هذه الدعوة والدعوات التي سبقتها في الخمسينيات، والستينيات في البلدان العربية إلى اشتراكية الإسلام، والإسلام الاشتراكي، وما شابه ذلك، أنها في الماضي تمت تحت مظلة أنظمة اشتراكية مثل مصر وسوريا، أما في السبعينيات، فإن هذه البلدان التي انطلقت منها، إما أنها لم تكن في الأساس بلداناً اشتراكية، كلبنان والكويت (المجلة المذكورة إنتقل مركز إصدارها إلى الكويت سنة ١٩٧٦) وتونس، وإما أنها لم تعد اشتراكية كمصر السبعينيات والثمانينيات.

الآخر. السؤال هو: هل تؤيد قيام دولة الحركة الإسلامية بعللها وقصورها؟ وما مصير الإبداع في ظل ثقافة «ماضوية»؟

- ليس من مصلحة الإسلام في هذه المرحلة، أن تقوم دولة للحركة الإسلامية، لأن الأخيرة تعاني من قصور سياسي واضح، عليها أن تتجاوزه قبل التجسد السياسي في شكل دولة.

■ في محاولتك لتقديم أيديولوجية إسلامية، تقرر أن الإسلام حركة اجتماعية، ألا يؤدي هذا إلى «وضعنة» الدين وافراغه من محتواه الروحي، عندما يكون تركيزنا على الإسلام السياسي والاجتماعي، على حساب الإسلام الرسالي؟

- أسألك، أيضاً: ألا يكون التركيز على الإسلام الرسالي، اعتقالاً للإسلام في فلك الطوبائية المثالية، التي من أولى خصائصها: الانفصال عن الواقع السياسي والاجتماعي المعاش؟ لا أعتقد أن التركيز على الإسلام، من حيث كونه حركة اجتماعية، يؤدي إلى «وضعنة» الإسلام، بل يؤدي - في الأساس - إلى عرض الإسلام في صورته المنهجية المتكاملة.

مع التحديث وضد التغريب

■ كانت معركتك الأُولى، في السابق، مع الرأسمالية، وما ألاحظه الآن، أن صراعك معها خبا.. هل هذا نوع من التنازل للسائد الفكري في الحركة الإسلامية، التي تصر على أن صراعها الوحيد هو مع الماركسية.. وهكذا بدل أن تقود النخبة الواعية الحركة الإسلامية، يحدث العكس.. فلا أدري عن صدق هذه الملاحظة.

- الرأسمالية ليست منهجاً متكاملاً، فهي تركز في الأساس، على آليات السوق (العرض والطلب)، وتخضع عموم الوضعية الاجتماعية لمقولة: (حرية السوق)؛ وهي، لا شك، طريقة خطيرة، ومدمرة للتسيير الاجتماعي، إذ إنها تجعل المجتمع برمته رهينة للسوق وآلياته، التي يتحكم فيها، دون شك، رأس المال الذي تحتكره فئة اجتماعية محدودة. أما الماركسية، فتكمن خطورتها: في كونها منهجاً متكاملاً، يرتكز على نظرية مادية، للبنيات الفوقية والتحتية للمجتمع. وهذا يعني: شمول النظرة الماركسية: للدين والفكر والثقافة والأدب والتربية، وإخضاع كل ذلك لها؛ وهنا تكمن خطورة الماركسية، في أن لها

موقفاً واضحاً ومضاداً للدين، وموقفاً واضحاً ومؤطراً، إزاء الفكر والثقافة والأدب والتربية، وتسخير كل ذلك، في سبيل «سلطة البروليتاريا». من حيث النظرية والواقع: نجد أن الماركسية، خطرها أكثر مباشرة من الرأسمالية، تجاه الدين والفكر والثقافة والأدب والتربية، (البنية الفوقية)، ومع ذلك، فأنا أعتبر الرأسمالية والماركسية، خطراً على الدعوة الإسلامية، والأمة الإسلامية، يوجب علينا البحث عن نموذج ثالث تنموي، يحقق لنا خصوصيتنا واستقلالنا، ويحررنا من تبعيتنا للنموذج الغربي.

■ تحتد في نقدك للتحديثيين كثيراً، بينما تتساهل مع التراثيين الجامدين، الذين يكرسون واقعاً متخلفاً، هل هي معركة مؤجلة؟ أم أن انتماءك الأيديولوجي (لفكر حركي)، يؤثر على استقلالية آرائك؟

ـ لا أشاركك هذا الاستنتاج، فأنا لم أنقد التحديثيين، بقدر ما أنقد المتغربين، وفرق جوهري بين التحديث والتغريب: التحديث هو التفاعل الحضاري في صورته المتحركة، وهو جهد إنساني عظيم إيجابي، بينما التغريب في رأيي: هو ضرب من ضروب الغزو الفكري، والمسخ الجماعي، وهو ما أعارضه وأنقده؛ وأنا لم أتساهل مع التراثيين إطلاقاً، بل قلت أكثر من مرة: إن التراثيين والمتغربين يقفون على أرضية واحدة، وهي أرضية الواقع المتخلف بكل ما فيه؛ لقد انتقدت التراثيين انتقاداً بيّناً في كراستي الأخيرة. أما بالنسبة لانتمائي الأيديولوجي، وهل يؤثر على استقلاليتي مفكراً؟ فأحب أولاً أن أؤكد، بأني لست مع المولعين بحكاية الاستقلال الفكري، ولا المتحمسين لها، ذلك أنها نزعة وفدت إلينا، مع حملة الاستعمار والتغريب، التي تؤكد وتقدس الفردانية؛ ومن يقرأ تاريخ الإسلام الاجتماعي والثقافي، يلحظ النزعة الجماعية، ومع ذلك يستطيع المفكر ـ ضمن هذه الجماعة ـ أن يحافظ على هامش من التميز الموضوعي الإيجابي، غير المنشود لذاته.

تراجع الفكر الإسلامي: أسبابه

■ في تعليلك لإخفاق التجارب الليبرالية والقومية والماركسية، في العالم العربي، وفقدانها للرصيد الجماهيري، تقول إنها حركات نخبوية... أوافقك القول، لكن أليس الإسلام المستنير المطروح من بعض المفكرين، هو إسلام

نخبوي: فلا نجده عند جماهير الحركة الإسلامية؟

ـ ربما، ولكن حظه في الانتشار والفاعلية، في قواعد الحركة الإسلامية وجماهيرها، أحسن بلا شك، من الحركات الليبرالية والماركسية، فنحن نراهن على مستقبل الوعي والاستنارة في الحركة الإسلامية.

■ هناك نقد يتوالى للطرح الإسلامي، من عدة مدارس فكرية، ما مدى استفادتك منه، في تطوير الطرح الإسلامي، والتكتيك الإسلامي المضاد؟

ـ أنا من المؤمنين: بأن النقد الذي يتوالى للطرح الإسلامي ـ مهما كان مصدره ـ ممكن الاستفادة منه، بل وتوظيفه لصالح الحركة الإسلامية؛ كل ذلك يعتمد على فهمنا له، وحسن تعاملنا معه، طبعاً هناك نقد المشفق، والمراقب الموضوعي، والشامت، والكاره، والمتصيد، فلكل نقد دوافعه ومنطلقاته وأهدافه، ومع ذلك أعتقد بأن النقد الذي يوجه للطرح الإسلامي ـ أياً كان مصدره ـ ممكن الاستفادة منه من وجوه شتى.

■ معظم القراءات المميزة للتراث العربي الإسلامي، لم تأت من التراثيين، ولا من الإسلاميين، بم تعلل ذلك الغياب عن ميدان مهم، مثل التراث، الذي يعتبر الإطار المرجعي، لدعاة الحركة الإسلامية؟

ـ من الثغرات الخطيرة في الحركة الإسلامية، عزوفها عن الاهتمام بشؤون الفكر المنهجي، وإهمالها مسألة التأصيل النظري؛ ومن هنا، فإني أشاركك الرأي: في أن معظم القراءات المميزة للتراث العربي والإسلامي، لم تأت من التراثيين، ولا من الإسلاميين، رغم أنه ـ أي التراث ـ هو الإطار المرجعي لدعاة الحركات الإسلامية؛ غير أن الإسلاميين، بدأوا ينتبهون لهذه الثغرة، فجاءت بعض الكتابات لعماد الدين خليل، وأكرم ضياء العمري، وفتحي عثمان؛ وأرجو أن تكون هذه بدايات لأعمال كبيرة، تعالج موضوع التراث.

■ يقرر كثير من المتتبعين لحركة الفكر الإسلامي الحديث، أنه يحقق تراجعاً كبيراً، فمن محمد عبده العقلاني، إلى محمد رشيد رضا السلفي، إلى أن تضيق الحلقة عند حسن البنا وسيد قطب، بينما الفكر العلماني على العكس من ذلك، فهو يحقق تطوراً، فمن فرح انطون وشبلي شميل ويعقوب صروف، مروراً بسلامة موسى وطه حسين إلى أن نصل إلى المدرسة النقدية الجديدة:

عبد الله العروي، محمد أركون، محمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وفؤاد زكريا... هل توافق على هذا الرأي؟

ـ فعلاً هذه ملاحظة في مكانها، وربما يعود هذا، للظروف السياسية الحرجة، التي عاشتها الحركة الإسلامية، من حسن البنا إلى سيد قطب ـ رحمهما الله.

أما بعد،

فليس صحيحاً، أن الظروف السياسية، التي عاشتها الحركة الإسلامية، من حسن البنا إلى سيد قطب، كانت مسؤولة عن تراجع الفكر الإسلامي، وجنوحه للتصلب والتشدد. فالإسلاميون في مصر، ليسوا الفصيل السياسي والعقائدي الوحيد، الذي تعرض للقمع والاضطهاد، في عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، فلقد نال الشيوعيون ما نال الإسلاميين في عهده. فلم ينته فكر شيوعيي مصر، إلى فصائل تتبنى العنف ضد الدولة، وتمارسه تجاه المجتمع؟!.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية: فإن تشدد الخطاب الأصولي وتصلبه، وقابليته للانزلاق للعنف، لا يتوقف على البلدان العربية، الموسوم حكمها أنه حكم علماني، والتي لها سوابق صريحة في مناهضة إسلامييها، بل يتعداها إلى بلدان، تعتبر من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية، المحيط الطبيعي للأفكار الإسلامية المحافظة، فالعنف قد تُبُنِّي، في مثل هذه البلدان، رغم أنهم لم يواجهوا فيها، لا عنتاً ولا مضايقة ولا اضطهاداً، بل على العكس من ذلك: فإن خطابهم، كان يُتَبَنّى في بعض وجوهه رسمياً.

إنه من السهل جداً، في سبيل الاعتذار عن طبيعة الفكر المسيطر والمهيمن، أن ندين الواقع سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وهذا هو الثاوي خلف الرؤى والتحليلات، التي تنسب مسؤولية إنزياح خطاب الجماعات الإسلامية من الإصلاح إلى الراديكالية، إلى عنف الدولة العربية المعاصرة ولا ديموقراطيتها، متجاهلة المنطق الداخلي، في خطاب هذه الجماعات، الذي يحفز على انتهاج العنف، سواء أكانت الوضعية السياسية والاجتماعية، التي يعيش فيها أصحاب هذا الخطاب، ديموقراطية أم لا ديموقراطية، إسلامية أم ناقصة

في إسلامها. وسيد قطب، هو الحالة التي كثيراً ما يستشهد بها للإشارة إلى مثل هذه المسؤولية، التي يقع وزرها على الدولة العربية المعاصرة، من خلال المقارنة بين كتابه: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، وكتابه الآخر: **معالم في الطريق**. فيوصف الكتاب الأول: بأنه كان قمة اعتداله الإسلامي. وينعت الكتاب الآخر: بأنه زنزانة فكرية، على حد وصف النفيسي نفسه[1]. فيُعزى غلو سيد قطب، إلى قمع المرحلة الناصرية، وفي تصوري أن هذا التحليل غير كاف، فهناك عوامل أساسية وداخلية، أسهمت في هذا الغلو، تعود إلى طبيعة شخصيته، وحديتها في التفكير، ونوع تجربته الثقافية، التي يريد أن يفرض خلاصتها على المجتمع الإسلامي بأسره، ببشارة المخلِّص. بعد سنوات طوال، قضاها في الصراع ما بين ميول ارتيابية، لا تحفل كثيراً بالمواضيع الدينية، وبين نزعة دينية مستترة، خلف دثار الوطنية المصرية، وقضايا النقد الأدبي، والتجاذب بين القديم والجديد، وجد أنه لم يحتل المكانة الأدبية والنقدية التي يستحقها، بمثابرته لدى شيوخ الثقافة في عصره، الذين كان بعضهم، لم يقف على حقيقة أنه غدا أكبر من ذياك المريد، في قصر العقاد الثقافي والفكري. ففي كتاب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، الذي ألّفه في المرحلة الليبرالية، من تاريخ مصر الحديث، نجد لمحات من الإرهاصات الفكرية لمقالاته المغالية عما يسميه بالجاهلية والحاكمية التي كونت فيما بعد قوام كتابه الحركي: **معالم في الطريق**. وبثها في أجزاء من تفسيره الشهير: **في ظلال القرآن**. وهو التفسير الذي كان يتعامل فيه، مع آي القرآن الكريم، وكأنها أنزلت للتو، متنكباً في تفسيرها التقاليد العلمية المتوارثة، والمتعارف عليها، التي خلفها لنا جمهور المفسرين، مما يجعلك ـ وأنت تقرأ في تفسيره هذا ـ تحس أنك أمام ولادة ثانية للإسلام. ومن هذه الإرهاصات الفكرية كلامه الحدِّي في تقسيم الثقافة، أي ثقافة، إلى نوعين، لا ثالث لهما، ونسبة هذا التقسيم الثنائي الحاد إلى الإسلام، لا إلى اجتهاده الخاص، فقوله هو قول الإسلام، وحكمه، هو حكم الإسلام الذي لا راد لحاكميته، يقول ـ رحمه الله ـ ما نصّه: الإسلام يعتبر أن هناك

(١) جاء هذا الوصف في ورقة له عنوانها: الاخوان المسلمون: التجربة والخطأ، يضمها كتاب الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي والكتاب من تحريره وتقديمه، القاهرة، مكتبة مدبولي، سنة ١٩٨٩، ص ٢٥٧.

نوعين من الثقافة فيما وراء العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية: الثقافة الإسلامية، القائمة على التصور الإسلامي، والثقافة الجاهلية، القائمة على مناهج شتى، كلها ترجع إلى قاعدة واحدة، قاعدة إقامة الفكر البشري إلهاً[1]. وبعدها بأسطر قليلة، يعترف بأن هذا الذي انتهى إلى مثل هذه النتيجة، «إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة، كان عمله الأول فيها، هو القراءة والاطلاع، في معظم حقول المعرفة الإنسانية، ما هو من تخصصه، وما هو من هواياته الثقافية.. ثم عاد إلى مصادر عقيدته وتصوره، فإذا هو.. يجد كل ما قرأه ضئيلاً، إلى جانب ذلك الرصيد الضخم ـ وما كان يمكن أن يكون الأمر، إلاّ كذلك ـ وما هو بنادم على ما قضى فيه أربعين سنة من عمره، وإنما عرف الجاهلية على حقيقتها، وعلى انحرافها وعلى ضآلتها، وعلى قزامتها.. وعلى جعجعتها وانتفاشتها، وعلى غرورها وادعائها كذلك! وعلم علم اليقين أنه لا يمكن أن يجمع المسلم، بين هذين المصدرين في التلقي!!!»[2].

هذا النص الطويل الذي استشهدت به، نجد فيه صورة صادقة وأمينة، للرحلة الثقافية التي قطعها **طفل من قرية**[3] من الريف إلى المدينة، بما تفتحه هذه المدينة، من إمكانات لا محدودة، لطُلَعَة في القراءة، همه الأول والأخير، البحث عن مطلق الحقيقة، ولكنه لم يلق سوى قبض الريح، ومن ثم يممّ شطر جذوره، يفتش له عن مكان في حضن أمه الرؤوم، فبرزت له الحقيقة، متبرجة بكامل نورانيتها، فاكتشف أن «الجاهلية» ليست فترة تاريخية سابقة لظهور الإسلام، وإنما حالة تاريخية مستمرة، طافية على سطح الحياة، ومقيمة على ظهر الوجود، في ديار المسلمين وغير المسلمين، متى استبعد حكم الله، وحل محله شرعة البشر.

عاد سيد قطب من هذه الرحلة، التي بلغت زهاء أربعين عاماً، متعباً مكدوداً ومشفقاً علينا أن نكرر معاناته، في خوض رحلة الضياع هذه، لذا نراه يشتد في المقاطع الأخيرة، في هجائه للثقافة الغربية، حرصاً منه على إبراز

(١) **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ٩، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣، ص ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٣.

(٣) عنوان سيرته الذاتية التي كتبها بوحي من أيام طه حسين.

وجهها القبيح، وتعظيم مساوئها، لحملنا معه قسراً على الهجرة للزمن الإسلامي الأول الذي يؤرخ لبداية تنثره وتكسره، في عهد الخليفة الراشدي الثالث: عثمان بن عفان.

إنه لا يريد لنا أن نقرأ فنشقى، فهو قد قرأ عنا، وشقي بما فيه الكفاية، فهو لا يقدم تجربته في هذا النص، على أنها تجربة شخصية متشابكة الخيوط، متعقدة الجوانب، بل قدمها بوصفها تجربة صافية وأزلية، صالحة لكل زمان ومكان، بحيث تنطبق على الجميع من كل جنس ولون.

وعلى ما يروي أبو الحسن الندوي، أن سيد قطب أحدث تعديلاً فيما كتبه عن عثمان بن عفان، في الطبعات اللاحقة لهذا الكتاب، وحذف بعض العبارات، فلقد تمنى عليه لو أن كتابه خلا من هذه المآخذ على عثمان بن عفان، وأن يكون أرق وألطف مع الشخصيات التي أكرمها الله بصحبة رسوله[1].

ومثل هذا النقد الموجه إلى فترة عثمان بن عفان والخلافة الأموية، نجده أيضاً، في كتابات أبي الأعلى المودودي، وهو نقد لا ينظر إليه بعين الرضا، لا السلفيون أساساً، ولا أصحاب التفسير الإسلامي للتاريخ لاحقاً. رغم أن سيد قطب والمودودي يعتبران من رواد هذا التفسير.

إن جاذبية سيد قطب للنشء الإسلامي الطالع، ولمن يعبرون مرحلة تحول فكري في حياتهم، تكمن في أربع مسائل، هي:

أولاً: استشهاده، مما أضفى معنى زائداً إلى ما كان يدعو إليه، وهذا يعني تطابق الفكر عنده بالواقع، وهو «النيشان» الذي يتمنى المجاهد الإسلامي أن يرسم على قبره. هذه القيمة التي تحصّل عليها، تجعل من أفكاره الوجه الأخير من الحقيقة، بالنسبة لقارئه المريد، خاصة إذا ما كان هذا القارئ المريد، يعتقد أنه أُعدم من أجل فكره، فحسب. لذا، فهو يحتل في نفوس قرائه، من أصحاب الذاكرة النضالية الإسلامية مكانة لا تدانيها مكانة أي مفكر أو مثقف أو داعية آخر، من إسلاميي التفكير. فبلثغة لسانه المحببة للنفوس، (أقول هذا

---

(١) راجع كتابه: **شخصيات وكتب**، ط ١، دمشق، دار القلم، ١٩٩٠، ص ١٠٦.

لمن قدر له، أن يستمع لصوته على شريط كاسيت)، وكانت من النوع الذي يجور على حرف الراء قليلاً، فتدخل إلى القلوب بعذوبة، وبلا استئذان، وبعينيه الجاحظتين اللتين كانتا تشفان عن حزن وجودي عميق، وبذاك الجسم الواهن الضعيف، الذي نالت منه أمراض عدة، وهو يخب الخطى متثاقلاً، نحو قفص الاتهام، ليقف خلف القضبان، مواجهاً حكم الإعدام، هذه الصورة يا ما ألهبت المخيلة الإسلامية الكفاحية، بأعتى الصور، ضراوة ومأساوية، في رفض الواقع، وتأكيد الاستعلاء عليه، والطموح إلى مقاومته. ونفخ فيها من آمال الشهادة، ونيل الاستشهاد، في تحقيق الانقلاب الإسلامي المنشود، على الأوضاع الجاهلية المعاصرة، واستئناف دولة يثرب من جديد، وخلافة أبي بكر وعمر، وعهد عمر بن عبد العزيز (الخليفة الأموي الموصول بحبل الراشدين) وفترة صلاح الدين الأيوبي، قاهر الصليبيين. هذا الاستئناف لهذه الأزمان الإسلامية المتفاوتة، من ناحية تحقيبها التاريخي، والقصيرة من حيث مداها الزمني، حتى لو جمعت على بعضها، هو أقصى ما كانت تروم الكفاحية الإسلامية المعاصرة، إلى تحقيقه، ولا تزال.

ثانياً: أنه عاش مرحلتين، جاهلية وإسلاماً، وأنه حسب اعتقادهم، على اطلاع واسع بمضامين الثقافة الغربية الحديثة، وممسك بزمام سياقها الفلسفي والتاريخي، من جهة، ويمتلك ناصية الثقافة العربية الإسلامية، من جهة أخرى.

ثالثاً: أنه يستجيب لمرحلة المراهقة عند الشباب، بما فيها من روح التمرد، وعقلية السخط، فهو ثائر على النظام السياسي، ورافض للنظام الاجتماعي، وساخط على الوضع الدولي، ولا يعترف بمرجعية العلماء الفقهية، لأنه كان يؤسس لمرجعية بديلة ونقيضة، ينهض بها، ذلك «الجيل القرآني الفردي»، الذي حدد صفاته في كتابه: **معالم في الطريق**، والذي يتكرر وجوده، مع أي ولادة جديدة للإسلام، وهكذا كان سيد قطب يحسب أفكاره.

رابعاً: أن تنظيراته تخلو من التجريد الفلسفي، والجفاف الفكري، فقد كتبها ببيان أدبي، تسيطر عليه عاطفة داعية ايديولوجي متدفقة، وهذا ما يعوضهم عن القراءة في الأدب، من جانب، ويعودهم من جانب آخر على استخدام المنطق القطعي، ولغة الحسم في مناقشة المخالفين لهم.

الإسلام السياسي ظاهرة حديثة، ولا ينتمي إلى زمن الإسلام الأول

سعيد بنسعيد العلوي

من مواليد مكناس في المغرب، سنة ١٩٤٦، نال دكتوراه الدولة، من جامعة محمد الخامس بالرباط، ويعمل أستاذاً بقسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة نفسها. يتوزع إنتاجه ما بين الدراسات الفلسفية والبحث التاريخي الاجتماعي، والبحث في الفكر السياسي. من مؤلفاته: **دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، الفقه والسياسة، الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السياسي في المغرب، الايديولوجيا والحداثة، الخطاب الأشعري، الوطنية والتحديثية في المغرب، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة**(*).

يرى سعيد بنسعيد العلوي، أستاذ الفلسفة المغربي، أن ظاهرة الإسلام السياسي، لا تعبر عن استمرارية تاريخية، ولا تشكل تواصلاً مع تراث هذه الأمة، بقدر ما هي ظاهرة مرتبطة بالحياة العربية الإسلامية المعاصرة، وعلى نحو قوي وبارز. ويرجعها إلى العقود الثلاثة الماضية، القريبة من بداية المشاكل، التي عرفها بناء الدولة، وعرفها التشكل والتغير الاجتماعي الجديد، في العالم العربي، في فترة الستينيات الميلادية، ويعتبر أن جمال الدين الأفغاني، هو الأب الروحي لهذه الظاهرة، إذا ما أردنا أن نعطي لها أصولاً تاريخية أبعد من ذلك.

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار شفهياً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط** العدد ٥٦٢٢، الأربعاء ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٤.

ففي تقديره: أن هذه الظاهرة تؤول إلى الأزمنة الحديثة، وليس إلى زمن الإسلام الأول.

هذه الدعوة لا يمكن البرهنة عليها، أو إثباتها، إلا من خلال العودة إلى فترة الإسلام المبكر، ومعرفة كيف كان تصورهم للمسألة السياسية، وشؤون الحكم، وطبيعة الدولة، والاحتكام إلى النص القرآني، في هذه المسألة، التي اختلفوا فيها، وهي خلافات واختلافات، ما زلنا نعيش على ذيولها، فكان لا بد من البدء في السؤال عن الأصول الفكرية للفكر الإسلامي، والملابسات السياسية والاجتماعية، التي اعتورت مسيرته، واخترقت فضاء نصه، وساهمت في تشكله وانبنائه على هذا النحو الذي نعرفه.

بين الإشكال المعرفي والمشكل السياسي

■ بعد هذه المرحلة الأكاديمية المتخصصة، في حقل الفكر الإسلامي الكلاسيكي، والاهتمام - أيضاً - بامتداداته المعاصرة، في طرح مسألة الدولة: من «الماوردي» إلى «الأيديولوجيا والحداثة»، إلى «الخطاب الأشعري»، إلى «الاجتهاد والتحديث».. في نظرك: ما هي طبيعة مشكلات الفكر العربي الإسلامي؟ هل هي معرفية أم سياسية؟

- في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تتقاطع هاتان المسيرتان، كما تتقاطعان على العموم، فيما عداه من أنماط الفكر البشري الآخر، والفكر الإسلامي - بطبيعة الحال - لم ينشأ دفعة واحدة، فلقد نشأ وتطور وتدرج، في وسط تفاعلي، مع معطيات عربية وإسلامية محلية، وكذلك تفاعل مع معطيات خارج هذه التأثيرات العربية الإسلامية، وكما أن الفكر - بلا شك - له مصادره المعرفية، فهو، أيضاً - يولد في واقع سياسي واجتماعي، أي أنه فكر في تاريخ، ومرتبط بفضاء حضاري معين، أول مشكلة واجهت المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ هي مسألة الخلافة، وكما نعلم فإننا لا نجد في القرآن الكريم، نظرية صريحة في نظام الحكم ولا في السلطة ولا في الدولة، وكل ما سيفعله علماء ومفكرو الإسلام بعد ذلك، ما هو إلا اجتهادات وتأويلات مختلفة، كل من زاويته، وكل من موقعه، وكل بحسب منحاه العقدي أو الأيديولوجي الذي يصدر عنه، كما نقول بلغة اليوم. هذا على المستوى النظري، أما على مستوى

الممارسة السياسية العملية، فالعلماء والمفكرون، كانوا يتفاعلون مع المعطيات السياسية المحيطة بهم، سلباً أو إيجاباً. ولأجعل كلامي أقل تجريداً، وإن كان الموضوع بطبيعته يجنح إلى التجريد، أقول: إن مفكري الإسلام الذين اهتموا بالمسألة السياسية، كانوا يتحدثون عن الدولة الإسلامية كما ينبغي أن تكون، والحكم الإسلامي كما ينبغي أن يكون؛ ومعنى هذا: أن كلامهم عن الدولة الإسلامية، وهذا الحكم الإسلامي، كان نقداً ضمنياً لما كان قائماً في عهودهم وأزمانهم، وهذا نوع من اللعبة الأيديولوجية المعروفة، والتي يرسم فيها الإنسان صورة العالم الذي يفتقده في واقعه.

السياسة والسلطة في الإسلام

■ تأسيساً على ما تقول من أن القرآن الكريم، لا يتضمن نظرية واضحة وصريحة، في نظام الحكم وشكل السلطة وطبيعة الدولة، هل نفهم من ذلك: أن الدولة والسلطة ونظام الحكم في الإسلام كانتا إفرازاً لواقع تاريخي، ولم تكونا تطبيقاً لنص ناجز؟

ـ أرجو أن أوفق في توضيح ما أقوله: من أن الإسلام لا يتوافر على نظرية واضحة في السلطة، فبالتأكيد إن القرآن الكريم، يتضمن المبادئ الشمولية الكبرى للحكم في الإسلام، فنجد أن كلمتي العدل والشورى، تتكرران في أكثر من آية قرآنية، ولكن نجد باباً عريضاً للتأويل، يترك فيه الاجتهاد للمسلمين، وهذا أمر لا يخص المسألة السياسية وحدها في القرآن الكريم، أعطيك مثالاً واضحاً، فأسأل سؤالاً مدرسياً بسيطاً ويبدو الآن بديهياً:

هل في استطاعتنا أن نقيم الدين الإسلامي بالقرآن الكريم وحده، كتاب الله المنزل؟

الجواب كما يقدمه لك أي فقيه وأي محدّث: لا، ما دام القرآن الكريم كلام الله، فإن «لا إله إلا الله» بعض من الإيمان، لا تكتمل إلا بقولنا «محمد رسول الله» فنحن نؤمن بالكتاب وبالسنة، فبالقرآن وحده لا يستقيم أمر، بل يستقيم الأمر بالقرآن الكريم من جهة، وبالسنة النبوية من جهة أخرى.

أعطيك مثالاً آخر، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، يبين ذلك في كتابه **الرسالة** فيقول ما معناه: في القرآن الكريم نجد أمراً بالصلاة: ﴿إن الصلاة

كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾[1]، لكن كيف علمنا أن عدد الصلاة الواجبة خمس صلوات في اليوم، وأن مجموع الركعات في هذه الصلوات سبع عشرة ركعة، وأن في كل ركعة سجدتين. ونشرع في كل واحدة منهما بقراءة الفاتحة وقراءة حد ما مقداره آيات ثلاث، وأن الدخول للصلاة، يكون بتكبيرة الإحرام والخروج منها يكون بالتسليم.

كيف نعرف في القرآن الكريم أنه يلزمنا الوضوء؟ وما هي قواعد هذا الوضوء؟

في القرآن الكريم نجد تعميماً: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[2] فالذي فصل لنا هذا الأمر، النبي محمد ﷺ، ثم إن هناك تفصيلات أخرى، لم نكن لنفهمها لولا وجود الفقه والفقهاء، وكذلك هو الشأن بالنسبة للمسألة السياسية، وإن كان في إجماله، يرجع للحديث النبوي الشريف: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[3] وشأن كهذا يتبدل بتبدل الأوقات والأزمان والأحوال.

■ ما يلفت الانتباه أن المسألة السياسية في الإسلام، جسمت وضخمت على الرغم من أنها، كما قلت فيما سبق، لا تملك الحضور الواضح المحدد على مستوى النص القرآني، وإذا ما جئنا إلى التاريخ، وعلى فترة أخص «التجربة الراشدة» التي نحتكم إليها، لا نرى تداولاً للسلطة، متفقاً عليه بين المسلمين، فأبو بكر الصديق، جاء بطريقة تختلف عن عمر بن الخطاب، وعمر بن الخطاب

---

(١) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١٠٣.

(٢) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٦.

(٣) النص الكامل لهذا الحديث «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وعمرو الناقد، كلاهما عن الأسود بن عامر، قال: أبو بكر حدثنا أسود بن عامر، حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة وعن ثابت عن أنس أن النبي ﷺ، مر بقوم يلقّحون، فقال: لو لم تفعلوا لصلح قال: فخرج شيصاً فمر بها فقال: ما لنخلكم قالوا: قلت كذا، وكذا قال: أنتم، أعلم بأمور دنياكم»، صحيح مسلم. كما أخرجه أحمد في مسنده، «.. عن ثابت بن أنس، قال: سمع رسول الله ﷺ أصواتاً. فقال: ما هذا؟. قالوا: يلقّحون النخل. فقال: لو تركوه فلم يلقّحوه لصلح. فتركوه فلم يلقّحوه، فخرج شيصاً. فقال النبي ﷺ: ما لكم؟، قالوا: تركوه لما قلت، فقال رسول الله ﷺ: إذا كان شيء من أمر دنياكم، فأنتم أعلم به، فإذا كان من أمر دينكم، فإليّ».

جاء بطريقة تختلف عن عثمان بن عفان، وعثمان بن عفان جاء بطريقة تختلف عن علي بن أبي طالب، وتبلغ المأساة عمقها، عندما نعرف أنهم قضوا نحبهم غيلة، ما عدا أبا بكر الصديق، الذي عد عمر بن الخطاب بيعة المسلمين له في السقيفة «فلتة»!

- بالنسبة لتاريخ الإسلام في مصدره الأول، الإجماع منعقد بين عقلاء الشيعة وعلماء السنة على أن الخلافة أو الإمامة صحيحة بحسب الترتيب الذي وردت فيه: أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي ابن أبي طالب. وحبذا لو أننا قرأنا التاريخ الإسلامي بعين بصيرة، فبعض التعريب وبعض نظم الأسلمة في الدولة، بدأت مع عمر بن الخطاب، وكثير من بنيات الدولة الإسلامية لم تتقعد ولم تنتظم بنظام كاف، إلا طيلة زمن الأمويين، وشطر غير يسير من زمن العباسيين، وهذا أمر طبيعي وعادي، ولا يضيرنا أن يكوِّن القرآن الثوابت والمذاهب الكبرى العامة والموجِّهة، أما ما جاوز ذلك، فهو متروك لاجتهاداتنا وتأويلاتنا.

ما معنى أن ما جاوز ذلك فهو متروك لاجتهاداتنا وتأويلاتنا؟ معناه أن كل شعب من الشعوب في العالم الإسلامي، وكل جماعة من الجماعات الإسلامية فيه، لها أن تفصل هذا الاجتهاد وهذا التأويل، بحسب معطياتها التاريخية والجغرافية، وبحسب ما كان يقول به الفقهاء والأصوليون، في النوازل الكبرى من الأخذ، «مما يقضي به حكم الوقت» أي الأخذ بالاستصلاح كما هو الحكم عند المالكية بصفة خاصة، والأخذ بقاعدة «أخف الضررين» وقاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، وهذا يمنح الإسلام إمكانيات الثبات والصلاحية، ويجعل التناقض بين الدين والدولة، غير ذي معنى في الإسلام.

الإسلاميون حداثيون وليسوا تراثيين

■ الحديث عن الدين والدولة، ربما قادنا إلى الحديث عن ظاهرة الإسلام السياسي، في وقتنا الحاضر؛ هناك من يقول بأن هذه الظاهرة الأيديولوجية، لا تعبر عن استمرارية تاريخية، ولا نجد لها أصلاً في التراث الإسلامي؛ ويرى أنها ظاهرة طارئة وجديدة، فيما يتعلق بتنظيماتها وبنيتها، والهياكل الاجتماعية والاقتصادية التي تقوم عليها، أي أنها ظاهرة «حداثية» غير مؤصلة تاريخياً، تماماً

كما هو حال التيارات الأيديولوجية الأخرى، الموسومة بالعلمانية؟

- من وجهة نظر شخصية، وفي حدود معرفة متواضعة بتاريخ الفكر السياسي في الإسلام، وبالفكر العربي، وبنية المجتمع العربي المعاصر، أرى أن «الإسلام السياسي» (وأضع هذا المصطلح بين مزدوجين)، يؤول إلى الأزمنة المعاصرة، في أمد لا أظنه يتجاوز العقود الثلاثة الماضية، فهذا الذي نسميه بالإسلام السياسي، ما هو إلا تعبير عن واقع متعدد الأوجه، يتضمن الحقيقة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والسيكولوجية والحضارية.

وهناك علاقة من القرابة الروحية، بين فكر هذه الحركات في بعض جوانبه الدينية، ودعوة جمال الدين الأفغاني وحسب، ولا أحد غيره.

■ وأين يذهب ابن تيمية والعز بن عبد السلام؟

- ابن تيمية والعز بن عبد السلام ومحمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، كان الجانب التوحيدي العقائدي، هو الجانب القوي الواضح في دعوتهم، والذي لا ينطوي على القول بالخروج على السلطان. وهنالك فرق بين الخروج على السلطة الجائرة، وفكرة الاستيلاء عليها. الجديد في الحركات الإسلامية المعاصرة، أنها تقول بفكرة الاستيلاء على السلطة، من خلال قبولها بالمشاركة بالحياة النيابية التمثيلية، فهي تريد أن تصل للسلطة، عن هذا الطريق النيابي التمثيلي.

الإنسان في الإسلام

■ الفكر الإسلامي الحديث - إلى حد الآن - لم يحرر موقفاً إيجابياً من حرية الفكر والاعتقاد، باستثناء أسماء قليلة لا تكاد تذكر، البعض قد يرى في موقف الإسلام من قضية الردة، ما يجرح إنتماءه إلى فضاء حقوق الإنسان؟

- كان المتكلمون في الإسلام، يميزون بين التصويب والتكفير: التصويب نقيضه التخطئة، بينما التكفير هو أن أحكم بأن فلاناً من الناس قد كفر، فالفيصل في التفرقة بين التخطئة والتصويب، هو العقل. أما التكفير فيقضي به الشرع. وعندي أن إثبات ردة المرء، أمر ليس من السهولة بمكان تقريره وإثباته.

ويؤسف الضمير المسلم، أن يصل إلى حقيقة مرة، وهي أنه في تاريخ الإسلام كله، ظل نعت الكفر أو التكفير، نوعاً من السيف المسلط فوق الرقاب، باستطاعة الخصم أن يوجهه ضد خصمه، وما أكثر ما نُعِتَ المصلحون في تاريخ الإسلام، بالزندقة والإلحاد والكفر، لا لشيء، إلا لأنهم خرجوا على قول تقضي به السلطة الحاكمة، أو تواضع عليه الرأي العام الشعبي الشائع، وما أكثر ما كُفِّر المتصوفة. وقد نقول: إن في كلامهم بعض الجنوح وبعض الغرابة، لكن ما قولك بتكفير الفقهاء؟ فكم من الفقهاء اختبروا في دينهم، وعذبوا وسجنوا باسم سلطة دينية أخرى. لماذا دخل ابن تيمية السجن أكثر من مرة؟! ولماذا عذب وفتن أحمد بن حنبل؟!!

على خطى مصطفى عبد الرازق

■ تعودنا من المشتغلين بالفلسفة، العناية إما بالنظر الفلسفي المحض، ومن كان يمثله من الفلاسفة المسلمين، وإما بقضايا الكلام والاعتزال، وإما بتجليات الفكر الصوفي، وفي السنوات اللاحقة، يمكن أن نلاحظ أن هذه العناية، بدأت توجه نحو الفكر الديني السني، تحديداً: هل هذا نوع من المزاحمة والمنازعة، للمفكرين المنتمين لتيار الصحوة الإسلامية، بعد تعاظم هذا المد بعد السبعينيات الميلادية، كي لا يحتكروا حق تفسير النص الديني؟ لا أدري عن مدى صحة هذه الملاحظة؟

ـ عن نفسي بوصفي مشتغلاً بالفلسفة، أجيب بأنني أجدني بكيفية متواضعة، ومن حيث لا أحتسب، أتجاوب مع دعوة رجل عظيم، مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق، وهو ينبهنا في كتابه **التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**: أن أحد المظان الأصلية للبحث في الفكر الإسلامي الفلسفي، هو أصول الفقه، وأن المدخل لقراءة هذا التراث، يكمن في الشافعي، ورسالته في أصول الفقه. ومصطفى عبد الرازق شيخ أزهري؛ وأجدني ـ كذلك ـ مدفوعاً من ناحية الهاجس المعرفي، بالتأثر بالمنهجية المعاصرة في فرنسا، والعالم السكسوني، فنحن المشتغلين بالفلسفة بهذا التوجه، نعيد طرح الأسئلة النهضوية:

لماذا هم أقوياء ونحن ضعفاء؟

لماذا هم متقدمون ونحن متأخرون؟

بالنسبة لجيلي والجيل الذي يكبرنا في السن في المغرب، أعتقد أننا صدى للحركة الوطنية المغربية، وحربها ضد الاستعمار، ولبرنامجها الطويل، والعريض، الذي يشتمل في توجهاته على جانبين تنويريين: أحدهما سلفي والآخر تحديثي. وربما كان هو الشأن نفسه، مع أساتذتنا في مصر والشام، في التداخل ما بين الأيديولوجي والمعرفي.

الإختلاف على الدولة،
لا على الإسلام

جون إسبوزيتو

من مواليد بروكلين في نيويورك، سنة ١٩٤٠، من أصل إيطالي، يعمل أستاذاً للأديان والشؤون الدولية بجامعة جورج تاون الأمريكية، ومديراً لمركز التفاهم الإسلامي ـ المسيحي بقسم التاريخ والشؤون الدولية في كلية أدموند والش للخدمات الخارجية. عمل رئيساً لجمعية دراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشمالية، ورئيساً للمجلس الأمريكي الخاص بدراسة المجتمعات الإسلامية ومستشاراً في وزارة الخارجية الأمريكية. درس الإسلام والإسلام السياسي ومدى تأثير الحركات الإسلامية بدءاً من شمال أفريقيا إلى جنوب شرق آسيا، يعمل رئيساً لتحرير **موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي**، له العديد من المؤلفات والبحوث المنشورة، منها: **التهديد الإسلامي: حقيقة أم خرافة**، **الإسلام والسياسة**، **الإسلام: طريق المستقبل**، **الصحوة الإسلامية المعاصرة** بالاشتراك مع ايفون حداد وجون فول، **الإسلام في مرحلة انتقالية: المنظور الإسلامي**، **النساء في التشريع الإسلامي**، **الثورة الإيرانية وتأثيراتها العالمية**(*).

جون اسبوزيتو، أستاذ في علوم الأديان والعلاقات الدولية، في جامعة جورج تاون، ومدير لمركز التفاهم الإسلامي ـ المسيحي في كلية إدموند ولش للعلاقات الخارجية، يحمل نظرة تفهمية وإيجابية للإسلام، وللحركية الإسلامية، وهذا ربما يرجع للعلاقات الطويلة، التي ربطته بأستاذه إسماعيل الفاروقي،

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار شفهياً، وقام بعملية الترجمة ناصر السلطي، المدير الإقليمي للشركة السعودية للعلاقات العامة بالرياض، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، العدد ٥٨٩١، السبت ٤ كانون الثاني/يناير ١٩٩٥.

وهي علاقة امتدت لعشرين سنة، كما أنه يحمل تقديراً خاصاً لأستاذ آخر، وهو حسن حنفي. ومجمل إنتاجه العلمي، يناقش قضايا الإسلام، والإسلام السياسي، والذي يصل إلى عشرة كتب، والعديد من الأبحاث العلمية، وهو رئيس تحرير موسوعة أكسفورد، عن العالم الإسلامي الحديث، التي صدرت في أربعة أجزاء.

وهو يحيل سوء التفاهم بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، إلى ما يسميه بالأصولية العلمانية، عند بعض الناس في الغرب، والتي لا تتقبل أن يكون هناك نموذج آخر، لا يفصل بين الدين والسياسة، لأن تصوراتها تنطوي إما على علمانية حادة وصارمة، وإما تبنّي موقف إلحادي من الدين، مع أن استطلاعات الرأي الأخيرة في أمريكا مثلاً، تؤكد على أن الأغلبية تؤمن بالدين وبمؤسساته، وقد تركزت أسئلتنا التي طرحناها عليه، على الإشكالات التي تثيرها بعض جوانب الظاهرة الإسلامية.

البدء السلبي

■ يرجع تنامي المد الإسلامي، على مستوى شعبي كبير، إلى واقع هزيمة ١٩٦٧، ويرجع أيضاً اتساع الاهتمام الغربي، بالظاهرة الإسلامية إلى الثورة الإيرانية: بما تمثله من مخزون كراهية للآخر. ألا تبعث هذه النشأة السلبية على التشاؤم؟

- بالتأكيد، فهناك - حقيقةً - شيئان أثرّا في تعاظم الخوف الغربي، من المنطقة الإسلامية، الأول أمر اقتصادي، وهو حظر بيع النفط على الغرب، في حرب ١٩٧٣، والثاني أمر سياسي، وهو الذي يتعلق بالثورة الإيرانية.

كان الإيرانيون يخرجون بأعداد كبيرة، ويصرخون بهتافات تعلن الموت لأمريكا، حاملين أعلاماً مكتوباً عليها اسم الله، متخذين صفة الثوار؛ لكنهم - وهذا الجديد في الأمر - لا يقاتلون الشيوعية أو في سبيل القومية، وإنما يقاتلون باسم الله، فارتبطت صورة العنف باسم الله، والله يترجم في الغرب إلى الإسلام. وحين انتصرت الثورة الإيرانية، بدأت في تصدير ثورتها إلى الخارج في لبنان والخليج، فاتسعت مساحة الرعب والخوف، وتعميق ارتباط الإسلام بالإرهاب في الذهنية الغربية. إضافة إلى حوادث أخرى، مثل مقتل الرئيس

المصري أنور السادات، وخطف الرهائن الأجانب في لبنان، وإعلان صدام حسين الجهاد ضد الغرب، وتفجير مركز التجارة العالمية، كل هذه الأشياء عمقت الشعور السلبي لدى الغرب تجاه الإسلام.

النزعة الأصولية في الإسلام

■ هل يجوز لنا أن نتحدث، عن قابلية إسلامية ثقافية، لفكرة الأصولية؛ فالإسلام يمتلك نزعة عميقة للوحدانية والتوحد والتوحيد. النصوص القرآنية تصف أتباع الديانات التي قبلها بالمسلمين والحنيفيين، ليس ابتداءً من إبراهيم أبي الأنبياء فحسب، بل وحتى من آدم أبي البشرية جمعاء، لذلك كان تاريخ المعارضة الإسلامية، منذ تاريخ الفتنة إلى يومنا هذا، رحلة طويلة وشاقة مخضبة بدماء كثيرة، دماء الشهداء الذين أراقوها، من أجل النزوع إلى المطابقة مع الأصل (يثرب)، والسعي إلى تحقيق المطلق الديني؟

- نظراً لعقيدة التوحيد في الإسلام، وبالاستناد للقرآن والسنة والشريعة، فإن هناك قابلية في الإسلام، لأن يكون ديناً ودولة في آن. والعديد من المسلمين ينظرون إلى تجربة الرسول محمد بن عبد الله ﷺ في المدينة، على أنها التجربة المثلى، لأنها تحققت في الماضي، وأثبتت فاعليتها من ناحية القوة، ومن ناحية الدعوة؛ ولذا فهم يتطلعون إلى إعادة تطبيق هذا المثل، وتكرار هذه التجربة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإني لا أحبذ مصطلح الأصولية، وهو أصلاً مصطلح مسيحي، وفي الغرب تهيؤ لمعادلة الأصولية بالتطرف والإرهاب؛ فإذا قلنا أصولية في المجال الإسلامي: فإننا بهذا نصم كافة المسلمين بأنهم أصوليون، لأن معظمهم يطالب بالعودة إلى القرآن والسنة.

والحقيقة أن هذين السؤالين، هما قضيتان أمضيت السنوات العشرين الأخيرة، أحاول الإجابة عليهما في كتبي المختلفة.

■ مع إدراكي للبيئة الأصلية للمصطلح، إلا أنه مع هذا، يمكن من ناحية التاريخ الإسلامي، تلمس النزعة الأصولية، وهي التي كانت دائماً خارج سياق السلطة والحكم؛ فالثائرون على الخليفة عثمان بن عفان، ومن بعدهم حركة الخوارج، وجماعة القراء، هم بمعنى من المعاني: أناس هالهم حجم التحولات الاجتماعية والاقتصادية، التي لم يكن لهم بها علم من قبل، ومختلفة

عن أيام الرسول ﷺ، وخليفتيه أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب. هذه التحولات تنتمي إلى عالم التاريخ، وأزاحت إلى حد ما، المجتمع الإسلامي، عن الحدود التي عينها له النص.. هؤلاء كانوا أصوليين، بتمسكهم بصورة الحياة الإسلامية الأولى، وعدم الاعتراف بأثر التاريخ.

ـ رؤيتي للتاريخ الإسلامي، أنه كان حركة مستمرة في التجديد والإصلاح، وفي المرحلة الإسلامية المبكرة، كان كذلك، سواء في مرحلة الرسول محمد بن عبد الله، أو مرحلة الخلفاء الراشدين، إلى أن نصل إلى العصر الحديث، مع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والسنوسية، والمهدية، ومحمد عبده، والأفغاني، وهي حركات التجديد الإسلامي المعاصرة.

لكن القضية أو المسألة، تكمن في الأصالة، فهناك فرق بين أتباع الإسلام الحقيقيين، ومن يسخّرون الإسلام لأغراضهم السياسية، أو الأيديولوجية، كالقذافي مثلاً.

■ أنت مسحت جغرافياً الظاهرة الإسلامية، ذات الطابع الاجتماعي، من شمال إفريقيا إلى جنوب آسيا، إلى أي التفاسير السائدة تميل. أم أن الإسلام يحمل دينامية خاصة به؟

ـ لو أننا كنا معاً، لأحضرت بعض الترجمات عن هذه المواضيع من أعمالي، ففي كتاباتي، ذكرت العديد من العوامل، وبينت: أنها تختلف في درجة التركيز، من دولة إسلامية إلى أخرى، ولكن باختصار يمكن القول: إن الأسباب هي الفشل السياسي، لأكثر من تجربة في المجتمعات الإسلامية. وهنا تبرز قضايا الشرعية، والمشاركة السياسية، والقضايا الاجتماعية والاقتصادية: كالفقر وسوء توزيع الثروة. إضافة للأسباب الدينية والثقافية. وتأثير الحضارة الغربية، وتجربة التغريب.

ففشل القومية العربية، وفشل عدة أشكال من الأنظمة القومية العلمانية، أبرز قضية أساسية: وهي قضية الذاتية التي، تجد التعبير عنها، من خلال إعادة التأكيد: على أن الإسلام: هو المصدر الرئيسي للهوية والأيديولوجيا، والدعوة للعمل بالإسلام، من الناحية الاجتماعية والإسلامية.

■ هل تعتقد أن الاختلاف: هو على الإسلام أم على الدولة؟

ـ الاختلاف هو على الدولة، ففي عدة مجتمعات مسلمة، المشكلة تتعلق بهوية الدولة، من ناحية مصدر الشرعية والقومية، التي تدعو إليها.

التهديد الإسلامي

■ إلى ماذا انتهيت في دراستك **التهديد الإسلامي: أسطورة أم حقيقة؟**

ـ قلت إن الإسلام هو تحد، وليس بالضرورة تهديداً، ودعني أقل أولاً: إن الإسلام ليس خطراً، لكن الخطر استخدام الإسلام في السياسة، سواء من قبل «الأصولية الإسلامية» أو «الحركة الإسلامية». فبعض الحركات الإسلامية راديكالية ومتطرفة، وبعضها الآخر مؤثر، بمعنى أنها فاعلة في الإصلاح الاجتماعي، وتشارك ضمن النظام وليس ضده.

■ هل يرجع استشعار الخطر إلى الجهادية الإسلامية؟

ـ بالتأكيد؛ وفي كتابي **التهديد الإسلامي والإسلام السياسي** فرقت بين المجموعات الجهادية الإسلامية المتطرفة، مثل الجماعات الإسلامية التي تدعو للعنف وقلب السلطة، واستخدام الإرهاب في العالم الإسلامي، وبين الجماعات التي شاركت من داخل النظام سياسياً واقتصادياً.

■ لكن الإيمان باستمرار الجهاد، لا يتوقف على الجماعات الإسلامية، التي تحصر جهادها الآن، في مواجهة الأنظمة السياسية القائمة؛ بل يشمل كافة المؤسسات الإسلامية، (من مؤسسات فقهية وأطر منهجية، يتلقاها عموم المسلمين) التي لا تراعي اختلاف الظروف التاريخية، عن زمن الفتوحات والتوسع الإسلامي، والتي تتيح نشر الإسلام بوسائل سلمية، دون اللجوء إلى الحرب؟

ـ هذا صحيح، ولكني أرى الوضع مختلفاً قليلاً، عن مفهوم الجماعات الجهادية؛ وأعتقد أن المسلمين الذين يؤمنون بالعيش بالإسلام، والتبشير به، والدفاع الذاتي عنه، بوصفه جزءاً من مفهوم الجهاد، هم كثيرون؛ الخطر هو أننا إذا كنا نحن ـ وأعني الأقوياء في الغرب والعالم الإسلامي ـ حاولنا كبت الناس، أو كتم أصواتهم بالقمع، فإننا بذلك سندفعهم إلى مزيد من التطرف،

وخلق دوامة عنف، وعنف مضاد.

نحن نجاهد ضد من يستثنون الإسلام من ميراث إبراهيم

■ أنت تدير مركزاً للتفاهم بين الإسلام والمسيحية.. ماذا يختلف التفاهم عن الحوار؟ أسألك عن الفرق لأمد محاولات الحوار بين الإسلام والمسيحية إلى ناحية شائكة، فالمسلم لا يكون مسلماً، إلا حينما يرفض ألوهية المسيح وعقيدة التجسيد والصلب، والمسيحي من جانب آخر ينكر نبوة محمد ﷺ وإذا آمن بنبوته، فعليه أن يتخلى عن مسيحيته، لأن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء؟

ـ الحوار هو بين أشخاص، يحاولون فهم المعتقدات والقيم، للطرف الآخر، بشكل أفضل، وليس لتحويل معتقد (الآخر)، أو الاتفاق على شيء؛ فهم يتحاورون للاعتراف ولقبول نقاط التشابه والاختلاف وإقرارها. لكن مركزنا يشدد على عدة حقائق مهمة: وهي أن هناك مواريث يهودية ومسيحية وإسلامية، وليس مجرد ميراثين يهودي ومسيحي يستثنيان الإسلام. وهذا الاتجاه الذي عمد إلى فصل الإسلام عن هذين الميراثين، له تضمينات سياسية لكي نصبح «نحن» و«هم» لذلك فإننا في أعمال مركزنا، نركز على أفكار من مثل: أبناء إبراهيم، وأهل الكتاب، والمعتقدات والقيم المشتركة.. ولا ننكر في الوقت نفسه أن هناك فروقات، والأهم من ذلك: الهدف الرئيسي للمركز: وهو التفاهم والحوار العالمي، فنحن نريد أن يفهم الناس ـ على نحو أفضل ـ الإسلام وتاريخ علاقة الإسلام بالمسيحية، لكي نواجه أولئك الذين يتحدثون عن الخطر الإسلامي، أو الاصطدام الحتمي بين الحضارات، مثل صموئيل هنتجنتون، فالعلاقة بين الإسلام والمسيحية واليهودية، لها تأثيرات وتضمينات، ليس فحسب من الناحية الدينية، بل ولها تأثيرات وتضمينات سياسية واقتصادية، تنعكس على العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب.

■ ما مستقبل هذه المحاولة، في ظل منطقة غير متصالحة مع أقلياتها، كالمنطقة الإسلامية، وما مستقبلها أيضاً، في ظل موقف غربي سلبي، من قضية البوسنة والهرسك، التي لا يمكن أن تستبعد من أسبابه الخلفية الدينية؟

ـ هذه فعلاً قضايا إشكالية وهامة، ويمكن اعتبارها قضايا رئيسة، في بحث مستقبل القدس والأقليات المسيحية في العالم العربي.

أما الشق الثاني من السؤال، والمتعلق بالبوسنة، فبالرغم مما يمكن أن يقال عن الأسباب التاريخية والسياسية لمشكلة البوسنة، وموقف السياسة الغربية منها، بحجة عدم استعدادها لخوض حروب على أرض أجنبية، يحق لنا أن نسأل فيما لو كان المسلمون البوسنيون مسيحيين، فهل كان سَيُتَعَامَل مع المسألة بالطريقة نفسها؟!. وجواب هذا السؤال يوضح الكثير من جوانب هذه المسألة المعقدة.

■ عدم معرفتك بالحديث باللغة العربية، وبالتالي عدم قراءة النصوص العربية والإسلامية بلغتها الأصلية، ألا يؤثر في دقة فهمك للمجال الذي أنت خبير به؟

- لا يعني أنني لا أتحدث العربية، عدم قدرتي على قراءة النص العربي، فأنا أستطيع القراءة بالعربية، لكن أعجز عن الحديث بها، ويرجع ذلك إلى أني لا أتحدث بها، كما يعود ذلك أيضاً، إلى أن جل وقتي مكرس لقضايا الإسلام في جنوب آسيا.

القراءة المبتسرة، جعلت فكر ابن تيمية عنصر تفرقة، لا جمع

محمد رواس قلعه جي

من مواليد حلب سنة ١٩٣٤. تخرج من كلية الشريعة في جامعة دمشق سنة ١٩٥٨م. ثم التحق بكلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر، وحصل منها على شهادتي الماجستير، ثم الدكتوراه سنة ١٩٧٥. عمل مدرساً للتربية الإسلامية في ثانويات حلب. ثم مفتشاً للمعاهد الدينية، ثم باحثاً في الموسوعة الفقهية، كما عمل الآن أستاذاً للدراسات العليا في كلية التربية - قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود في الرياض. قدم للمكتبة العربية ٦٩ كتاباً مطبوعاً، وأكثر من ١٧٠ بحثاً. أشهر إنتاجه العلمي: **سلسلة موسوعات فقه السلف** في ١٦ مجلداً، و**سلسلة التراث الطبي الإسلامي - علم الكحالة** - في ١٢ مجلداً (بالاشتراك مع محمد ظافر الوفائي)، و**موسوعة فقه ابن تيمية** في ثلاث مجلدات، و**الموسوعة الفقهية الميسرة لغير المختصين** في أكثر من أربعة آلاف صفحة، و**معجم لغة الفقهاء**، و**سلسلة القصص الديني للأطفال**(*).

فيما تقرأ لبعض المؤلفين، يهولك حجم إنتاجهم العلمي وغزارته، وكثرة ما لديهم من عناوين، مما يدفعك إلى أن تسأل: من أين أتوا بكل هذا الوقت، لتأليف هذا العديد من الكتب والأعمال البحثية المتناثرة هنا وهناك؟. وأحسب محمد رواس قلعه جي من هذا النفر المجد والنشط والدؤوب في عملية التأليف المتواصل، الذي لا يعرف الكلل أو السأم أو جفاف الينابيع.

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار شفهياً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، على عددين متتاليين: ٥٨٣٦ و٥٨٣٧، يومي الأحد والاثنين بتاريخ ٢٠ و٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤.

محمد رواس قلعه جي باحث موسوعي؛ وفقيه ومحقق. له نظرات فكرية إسلامية، ومساهمات في الكتابة الصحفية، ألّف ما يربو على الثلاثة والستين كتاباً. ارتبط اسمه وعرف، من خلال كونه باحثاً سابقاً في الموسوعة الفقهية الكويتية، ويعتبر من الرعيل الأول، الذين. كان لهم إسهام مبكر، في تصنيف الفقه الإسلامي تصنيفاً معجمياً. وهو الآن يعمل أستاذاً للفقه ومناهج البحث، في الدراسات العليا في جامعة الملك سعود.

غزارة إنتاج أم تفريخ

حين التقيته، لم أستطع أن أمنع نفسي من طرح هذا السؤال عليه: كيف تسنى لك أن تؤلف كل هذه المؤلفات، بالرغم من أن مكتبتك الشخصية، كما شاهدتها، ليست بهذا الغنى الذي يذكر؟

أجاب على سؤال مبتسماً:

كثرة المؤلفات ترجع إلى اتباع تقنية معينة، في جمع المعلومات. ففي الوقت الحاضر، لا أعتمد كثيراً على الكتب، وإنما أعتمد على البطاقات، التي هي جهد أربعين سنة من العمل، والفضل في هذا يعود إلى أساتذتي، الذين وجهوني بألا أقرأ كتاباً، إلا وأسحب منه، المعلومات التي أتخيل أنها ستفيدني في المستقبل على بطاقات. ثم أعنون وأصنف هذه البطاقات؛ وبناءً على ذلك، أصبح لدي ملخصات من الكتب في بطاقات. فمكتبتي مكتبة بطاقات، وليست مكتبة كتب، مما ساعدني كثيراً على التأليف، لأنها أغنتني عن المراجع، فالمعلومات كلها مسجلة في بطاقات. بالمصدر والجزء والصفحة والطبعة. كما أني كمسافر ومرتحل من بلد إلى بلد، لا أستطيع حمل كتبي أينما ارتحلت، بينما البطاقات يسهل حملها في صندوق، وإذا ما أردت كتابة بحث أو وضع مؤلَّف، أرجع للفهرسة، فأحصل على العنوان المطلوب لهذه الدراسة، أو لذلك المؤلَّف. وأثناء الصياغة لا أستطيع أن أقول لك: إن هذه المعلومات كاملة مائة في المائة، إذ لا بد من وجود ثغرات في المعلومات التي جمعتها، عن طريق الصدفة والمسح، ولا بد من سد هذه أثناء بناء الموضوع وصياغته، عندئذٍ أرجع للكتاب لسدها؛ فحاجتي للكتاب تكون لسد أو ملء الفراغ الذي تتركه عندي البطاقات.

أيضاً هنالك سبب آخر لكثرة إنتاجي العلمي، يتمثل في طريقتي في الكتابة، التي توفر عليّ الكثير من الوقت، ذلك لأني عودت نفسي، على أن ما أسطره على الورق، هو الكتابة الأولى والأخيرة، لأني لا أضع القلم على الورقة، إلا والعبارة مصوغة تماماً في ذهني. وهذا أمر وفّر عليّ جهد الكتابة على المسودة، ثم نسخ ذلك إلى المبيضة، كما وفر علي وقت التسويد. هذه الطريقة علمني إياها مصطفى الزرقا، وكنت أعمل مساعداً علمياً له، حينما كان يشتغل خبيراً في الموسوعة الفقهية الكويتية سنة ١٩٦٧.

علمني إياها من خلال ملاحظة قاسية؛ فمرة أخذ بطاقة من البطاقات المتناثرة على مكتبي، وكنت أعِدُّ **معجم الفقه الحنبلي**، في إطار العمل في الموسوعة، وصار يقرؤها، فرأى في عبارتها ركاكة واضطراباً، وكنت حاصلاً حديثاً على الماجستير، فقال لي: ما هذه العبارة؟ قلت له: يا شيخ هذه مسودة.

قال: أبداً، العالم هو الذي تكون مسودته هي مبيضته، لا تضع القلم على الورقة قبل أن تصوغ العبارة في ذهنك، فمستقيم العبارة في المسودة، هو مستقيم العبارة في المبيضة، ومضطربها في المسودة، مضطربها في المبيضة؛ ومنذ ذلك الوقت تعلمت: ألاّ أضع القلم على الورقة، إلا والعبارة مصوغة في ذهني، كما نبهني إلى ذلك شيخي وأستاذي. كان هذا الأمر صعباً عليّ في المراحل الأُولى، ولكنه مع المران والتدريب سهل عليّ فعله حتى صار لي سجية.

وأعتقد أن هذه المسألة نفسية، فالعقل الباطن، عندما يعرف أن هذه هي الصياغة النهائية، يقدم لك العبارة الدقيقة، ولكنه عندما يعلم أن صياغتك التي تكتبها صياغة مؤقتة، لا يسعفك، فيعطيك أي شيء والسلام. كثيرون ممن يعرفونني يقولون عنّي، إنني غير سريع في الكتابة على الكمبيوتر، وفعلاً أنا كما يقولون، لكن في نظري، عدم سرعتي في الضرب على الكمبيوتر، من أسباب دقّتي، لأن سرعة أصابعي، تمشي مع تركيز العبارة في ذهني.

وعلى ذكر كثرة المؤلفات، أروي لك هذه الحكاية: ذهب مرة إنتاجي العلمي إلى بعض الإخوان للتحكيم، من أجل الترقية إلى رتبة أستاذ فقال بعضهم: هذا غير معقول أبداً، هذا الرجل يعمل في الموسوعة، ولا بد أنه سارق لهذه المعلومات من الموسوعة، وهذا الكلام كتب في تقرير رسمي موثق.

جوابي كان لهم أن تُسأل الموسوعة: هل أنا الذي كنت أستفيد من أرشيفها، أم هي التي كانت تستفيد من أرشيفي؟

فلقد وضعت أرشيفي في خدمة الموسوعة، وعندما خرجت منها حرمت الموسوعة منها.

■ غزارة الإنتاج العلمي، كيف نفصلها عن عمليات السلق وتفريخ الكتب، من بعضها البعض، مما يوقع في التكرار والإعادة، هل نجوت من هذا الفخ الذي يقع فيه ـ غالباً ـ المؤلفون المكثرون؟

ـ يجب أن تتأكد أني لا أكتب موضوعاً كُتب فيه. كل موضوعاتي ـ بإذن الله ـ موضوعات جديدة. أتصدق أن لدي كتباً كثيرة متوقفة لم أطبعها، ولم أنزلها للأسواق؟ والسبب في ذلك يعود إلى أن غيري قد كتب في موضوعاتها.

أعطيك مثالاً على ذلك: أذكر لك أن أول من ألّف كتاباً عن تحديد النسل، هو أنا، ألفته وأعطيته للشيخ محمد الحامد (شيخ شيوخ حماة)(*) رحمه الله تعالى، وجعل الشيخ يقرؤه، بعد صلاة الصبح، في جامع السلطان، مع

(*) محمد الحامد: ولد سنة ١٩١٠، في حماة، وفيها تلقى تعليمه الديني بدار العلوم الشرعية، وأكمله في مدرسة خسرو الشرعية بحلب، ولازم مشائخها وعلماءها بعد تخرجه منها فترة من الزمن، ثم شد الرحال إلى القاهرة، ليواصل تعليمه في جامعة الأزهر، ونال شهادة (العالمية)، وتخصص في القضاء، لكنه لم يواصل دراسته العليا، وعاد إلى حماة، للتدريس في ثانويتها، إضافة إلى عمله، خطيباً وإماماً في جامع السلطان، ومفتياً للأحناف في مدينته.

في مطلع حياته تجاذبه منزعان: منزع صوفي، ومنزع سلفي. فأبوه كان شيخ الطريق النقشبندية في حماة، وخاله سعيد الجابي، كان عالماً سلفياً. استقر في النهاية على ما يمكن أن يسمى: تصوف الفقهاء. وعلى الرغم من تعرفه على حسن البنا، أثناء دراسته في القاهرة، وإعجابه به، ومزاملته للإخواني السوري مصطفى السباعي، في جامعة الأزهر، إلا أنه ظل وفياً للتيار المشائخي الديني. من رسائله: ردود على أباطيل، حكم الغناء في الإسلام، حكم حلق اللحية، الذي انتهى فيها إلى التحريم. كما أن له رسالة ساجل فيها السلفيين الذين انتسب إلى فكرهم فترة من حياته، هي: لزوم اتباع مذاهب الأئمة حسماً للفوضى الدينية. وله رد على كتاب زميله السباعي: **إشتراكية الإسلام**، ولمحمد رواس قلعه جي رد على رد شيخه، انتصر فيه للسباعي. توفي سنة ١٩٦٩. وكان له تأثير وهيبة وسطوة في بلدته حتى على الذين ينتسبون إلى أفكار غيرذات منزع ديني. لذا يؤثر عن مشائخها والمحافظين فيها قولهم: أن بلدتهم، تفلتت بعد رحيله!.

بعض مشايخ حماة، ووضع عليه تعليقات قيمة، ولما هممت أن أدفعه إلى المطبعة لمراجعته، وإذ بكتاب المودودي الشهير، عن تحديد النسل يظهر، وكتابي ما زال قيد المراجعة، ثم لحق كتاب المودودي كتاب آخر، لمحمد سعيد رمضان البوطي، فأوقفت الكتاب. وحتى الآن الكتاب متوقف، فالأفكار التي كنت طرحتها فيه، طرحها المودودي والبوطي وآخرون، وعندي كتب متوقفة لهذا السبب.

من أبي هريرة لابن حنبل

■ يشغلني سؤال لا أدري عن مدى صحة طرحه، وهو أن لك موسوعة عن فقه السلف، الذين يمثلون جيل الصحابة كالخلفاء الراشدين، وغيرهم، إضافة إلى جيل التابعين، السؤال: هل الخلفاء الراشدون فقهاء حقيقيون؟ أم أن هناك تجوّزاً في استخدام المصطلح؟

ـ الإجابة على هذا السؤال، تكون بالرجوع لدراسة تاريخ تطور التشريع الإسلامي، فمفهوم الفقه في عصر الرسول ﷺ، كان مفهوماً واسعاً، ليس هو الفقه الإصطلاحي الذي نعرفه اليوم. كان مفهوم الفقه في العصر النبوي: «من يرد الله به خيراً يفقهه بالدين»[1]. يفقهه بمعنى يعلمه التعليم العميق، بأحكام الدين، سواء أكان في العقيدة، أم في العبادة أم في الأخلاق. هذا الفقه يصدق عليه تعريف: «معرفة النفس ما لها وما عليها»، وهو ما كان عليه الحال، في عصر الرسول ﷺ، وعصر الصحابة والتابعين.

في أواخر عصر التابعين، بدأ يظهر معنى جديد للفقه، هذا المعنى هو «العلم بالأحكام» وكان البعض لا يسميه فقهاً، وإنما يسميه «علم الحلال والحرام». فإبراهيم النخعي ـ مثلاً ـ وكان من صغار التابعين، يقول له الأعمش: يا إبراهيم إن فلاناً لفقيه. فيرد عليه: يا أعيمش ثكلتك أمك: وهل

---

(١) النص الكامل لهذا الحديث هو «حدثنا سعيد بن عفير، قال: حدثنا ابن وهب، عن يونس عن ابن شهاب، قال، قال: حميد بن عبد الرحمن، سمعت معاوية خطيباً، يقول: سمعت النبي ﷺ، يقول: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسم والله يعطي ولا تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم، حتى يأتي أمر الله»، صحيح البخاري، كما أخرجه مسلم في صحيحه، والترمذي وابن ماجه في سننهما.

رأيت فقيهاً قط؟ إنما الفقيه من عرف الحلال والحرام، وعرف الله عز وجل، واستقام... الخ، فكلمة الفقيه عند النخعي، تعني: الإنسان المتكامل المعرفة، الذي يكون فقيه النفس وفقيه العقل.

يقول المغيرة: لما مات إبراهيم النخعي، رأينا أن الذي يخلفه، الأعمش، فأتيناه، فسألناه عن الحلال والحرام، فإذا لا شيء، فسألناه عن الفرائض، فإذا هي عنده، فأتينا حماداً، فسألناه عن الفرائض، فإذا لا شيء، فسألناه عن الحلال والحرام، فإذا هو صاحبه، فأخذنا الفرائض عن الأعمش، وأخذنا الحلال عن حماد. بعد ذلك ظهر أئمة الفقه الإسلامي، فتبلور معهم مصطلح الفقه، الذي يعني «العلم بالأحكام العملية، وتخريج الفروع من الأصول الشرعية».

ففقاهة الخلفاء الراشدين، قضية محسومة، إنما يتفاوتون في المأثور عنهم في الفقه، وقد اتُّفق على أن أبا بكر الصديق كان أفقههم، لكن حينما نأتي للمأثور عنه، نجده قليلاً، بينما عمر بن الخطاب حجم المأثور عنه كبير.

■ إذن كيف يكون أبو بكر أفقه من عمر؟

- أفقه منه لاعتبارات زمنية، وقلة المأثور عنه لانشغاله بحروب الردة، فضلاً عن خلافته التي لم تستمر سوى سنتين؛ بينما عمر استمرت خلافته عشر سنوات، وواجه مستجدات وتنظيمات حضارية جديدة، تمثلت في حضارة الفرس وحضارة الرومان، كان لا بد فيها أن يستشير، ويعطي فيها رأياً، لذلك كان المأثور الفقهي عنه كثيراً.

■ هذه القضية تنقلنا إلى كتابك **أبو هريرة بين الرواية والدراية**... أبو هريرة اشتهر أنه «يحدث» فمن أين أتت له «الدراية»؟

- أبو هريرة من صغار الصحابة، صحب الرسول ﷺ سنتين تقريباً، لكنه كان حافظاً دائم المذاكرة لما حفظ، وكانت عنده الجرأة على التحديث، إلا أنه يظهر أن عقلية التوليد عنده، كانت أقل مما هي عليه عند الخلفاء الأربعة، وعند زيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وعائشة بنت أبي بكر، وهم المعروفون بأنهم من فقهاء الصحابة، وهي ميزة يعطيها الله سبحانه وتعالى لأناس، ويسلبها من أناس آخرين، والملاحظ أن أكثر الذين يعتمدون على حافظتهم، يكونون

ضعيفي التوليد، والعكس صحيح أيضاً، فالعبقرية تتولد: من أن يحفظ الإنسان كثيراً، وينسى كثيراً. وأبو هريرة حفظ، لذلك كان عندما يُسأل عن مسألة ما، يفتي فيها وفق ما حفظ، ومن هنا عده البعض فقيهاً، لأنه كان يفتي. لكن البعض الآخر، نظر للموروث الفقهي، الذي خلفه أبو هريرة، فما وجد فيه فكراً عميقاً ولا توليد أحكام، وتخريج فروع على أصول، ولا عملاً بمصلحة، لذلك لم يعتبروه فقيهاً.

ومن هنا نجد أن طائفة من الفقهاء لا يعتبرون أبا هريرة فقيهاً، ولكن يعتبرونه محدثاً، كما قالوا في الإمام أحمد بن حنبل فيما بعد. إذ قالوا عنه: إنه محدث وليس بفقيه، فالتوليد واستعمال القياس والمصالح المرسلة والاستحسان عنده ضعيف، وهذا ما ذهب إليه المغاربة وبعض الأحناف.

من خلال دراستي التي أشرت إليها في السؤال، توصلت في رأيي، إلى أننا إذا كنا نعتبر الفقه: عبارة عن حفظ الأحكام، فأبو هريرة فقيه، لأنه كان حافظاً، أمّا إذا اعتبرنا الفقه: توليد الأحكام واستنباطها، فالتراث الموجود بين أيدينا عن أبي هريرة، لا يساعدنا على القول بأنه كان فقيهاً.

أهل الفقه وأهل الحديث: إطار المشكلة

■ إجابتك، تثير هنا مسألة أهل الحديث وأهل الفقه: ما هو الإطار التاريخي لهذه المشكلة؟

- في المدارس الفقهية، تميزت مدرستان: مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي: وتتلخص مدرسة أهل الحديث: في الوقوف على نصوص الأحاديث، أي بالعمل بألفاظ الحديث، دون تعديها، خذ مثلاً يوضح لك ذلك، صدقة الفطر، الرسول ﷺ نص على أن صدقة الفطر: من الحنطة أو الشعير أو التمر، فقال أهل الحديث: إنه لا تجوز صدقة الفطر إلا من هذه الأشياء.

أهل الرأي لا يقفون عند ألفاظ النصوص، وإنما يتجاوزونها إلى ما وراءها، إلى ما قصد الشارع الحكيم تحقيقه من هذا النص، فهم يقولون مثلاً: ماذا أراد الشارع الحكيم من قوله صدقة الفطر في كذا وكذا؛ البعض منهم قال: قصد الشارع من ذلك، أن يَشبعَ الجياعُ في هذا اليوم؛ فتجاوزوا النص

إلى المقصد المراد تحقيقه بهذا النص؛ وهذا المقصد هو إشباع الجياع، إذن طالما أن المقصد هو إشباع الجياع، فصدقة الفطر تصح بكل ما يكون به القوت، مثل الأرز والقمح وما شابه ذلك.

البعض الآخر تجاوز أكثر من ذلك، وكان أبعد في تقدير المصلحة، فقال: ليس إشباع الجياع هو المقصود من صدقة الفطر، وإنما المقصود منها هو قضاء حاجة المحتاج من الفقراء، فمن كان بحاجة إلى طعام، أعطيناه طعاماً، ومن كان بحاجة إلى الدواء أعطيناه دواء، ومن كان بحاجة إلى اللباس أعطيناه لباساً.

■ لا تطرح قضية الفقه الإسلامي، إلا وتطرح إشكالية الواقع المتجدد؛ الذي لا يني عن التغير والتحول؛ كيف نكسب فقهنا العظيم المرونة اللازمة، التي تنظر بعين العقل والعطف، على الوقائع المتغيرة، وتجنبه الجمود على وقائع ثابتة لا تتغير؟

ـ لا شك أن «الواقع» يطرح علينا كثيراً من المسائل الجديدة، وأقترح في هذا اتباع منهجية من شقين:

الشق الأول: يتناول المضمون.

الشق الثاني: يتناول الشكل.

نحن نعرف: أن الحياة المعاصرة، قذفت إلينا بكثير من التعاملات، التي لا نجد لها حكماً في القرآن الكريم، ولا في السنة المطهرة. وفقهاؤنا القدامى، لم يتحدثوا عنها، فهي بحاجة إلى اجتهادات جديدة، وهذه الاجتهادات الجديدة، تطرح على الساحة الفكرية، فيصوب ما يصوب منها، ويزيف منها ما يزيف.

يوجد لدينا بعض النصوص، من الممكن أن تحل إشكالاً، فيما لو أعيد النظر في فهمها، فمثلاً حديث الرسول ﷺ «لا تبع ما ليس عندك»[1]؛ هذا

---

(١) النص الكامل لهذا الحديث، هو: «حدثنا محمد بن بشار، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة عن أبي بشر، قال: سمعت يوسف بن ماهك، يحدث عن حكيم بن حزام، قال: قلت يا رسول الله، الرجل يسألني البيع، وليس عندي، أفأبيعه، قال: لا تبع ما ليس عندك»، سنن ابن ماجه. وقد أخرج هذا الحديث أبو داود، والنسائي في سننهما، وأحمد في مسنده.

الحديث فهمه الفقهاء جميعاً في القديم، بأنه لا تبع شيئاً ليس عندك، حين كتابة العقد، ومشى الفقهاء على هذه القاعدة فترة من الزمن، إلى أن جاء شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال إن فهم الحديث بهذا الشكل فهم خاطئ، وأن الفهم الصحيح له هو: لا تبع ما ليس عندك حين التسليم، وليس حين كتابة العقد، قد يكون الفرق بين العقد والتسليم ستة أشهر، بهذا الفهم الجديد لهذا النص، حل لنا كثيراً من الإشكاليات؛ منها عدم اشتراط وجود المبيع في الأسواق حين العقد، إذا كان البائع متأكداً من وجوده حين موعد التسليم، بالإضافة إلى ذلك، إن بعض العلل لو أعدنا النظر فيها أيضاً، لأمكن أن تخدم هذه الإعادةُ الوقائعَ المتجددة.

بشكل عام: الحضارة الحديثة، يجب علينا أن نواجهها بفكر منفتح، أما الفكر المغلق على معطيات الماضي، فعلينا أن نتحرر منه قليلاً، تحرراً لا يخرجنا عن الأصول، أذكر لك مثالاً بسيطاً: يقول الفقهاء القدامى: إن (البخر) عيب، وهو الرائحة الكريهة في الفم يرد به المبيع، وبعضهم قال: يفسخ بسببه النكاح.

لو أن إمرأة تزوجت، فشمت في فم زوجها رائحة كريهة، كان من حقها طلب فسخ النكاح، ولو تزوج رجل إمرأة، وشم من فمها رائحة كريهة قبل الدخول، كان له أن يفسخ النكاح، ولو شمها منها بعد الدخول، كان له طلاقها، ولا يكون آثماً بذلك، وذلك بناء على البخر، حالة لا علاج لها.

إن هذا الحكم لم يعد صالحاً اليوم، لأن البخر يمكن إزالته بيسر وسهولة، فإن كان سببه تسوس الأسنان، أمكن علاجها، وإن كان سببه تكدس البكتريات، أمكن إزالتها، ولا وجه لتطليق المرأة، لا تفسخ عقد النكاح من أجله.

مثل آخر، كانوا يقولون: بأن صلاة الإنسان مشمِّر الأكمام مكروهة تحريماً، اليوم كثير من الناس يصلُّون مشمِّرين الأكمام، لأنهم يلبسون قمصاناً «نصف كم». هل نقول إن صلاتهم مكروهة تحريماً؟

هذه العلة مبنية على مفهوم قديم. هو أن الجبابرة و«العتاولة»، يشمّرون عن أكمامهم لكي تظهر عضلاتهم المفتولة، مثل ما يفعل «الفتوات» و«الزعران» فالكراهية نابعة من أنه لا يليق بالمسلم، أن يقف بين يدي ربه وقفة الجبابرة والمستكبرين.

أما اليوم فإن هذا الفهم لنصف الكم غير موجود، ومثله تقصير الثوب إلى منتصف الساق، وإذا زالت العلة زال الحكم.

قصارى القول: إن كثيراً من الأحكام تحتاج إلى إعادة نظر، ويجب أن نفهمها بعقلية ابن القرن العشرين، وطبقاً للمعطيات الحضارية في الوقت الحاضر، دون أن نخرج عن الأصول الأولى لفقهنا العظيم. ما سلف القول فيه، هو من ناحية المضمون، أما من ناحية الشكل، ففقهنا لا يستفيد منه إلا مشايخنا. وهذا يعود إلى أن الفقه صنف تصنيفاً، بحيث صار نسيج وحده، فالفقه مصنف على الأبواب الفقهية، التي تختلف كلياً عن التصنيف النظري والألفبائي. لذلك يصعب على غير المتخصصين الاستفادة من مسائله، ومن هنا نشأت فكرة التصنيف المعجمي للفقه الإسلامي، ووضع المعاجم الفقهية. بحيث يسهل على أي مسلم أو باحث أجنبي أو غير مختص، الرجوع إلى أي مسألة فقهية يحتاج إليها. وقد انتهجت في معظم ما كتب في الفقه الإسلامي، النهج المعجمي، تسهيلاً على الباحث، وعلى هذا النهج، أصدرت سلسلة موسوعات فقه السلف.

الحركات الإسلامية وغياب الفقه

■ يلاحظ غياب الجانب الفقهي، في الحركة الإسلامية المعاصرة، مع أن هذه الحركة هي التي تتصدى لمشروع الدولة الإسلامية المرتجاه، والشريعة الإسلامية، هي صلب مشروعهم الفكري والسياسي، كيف سيتسنى لهم - إذن - تقديم البديل؟

- دولة بغير فقه لا تقوم، فالفقه يعني النظام. فما نسميه بالقانون المدني، هو عبارة عن فقه المعاملات، وما نطلق عليه الفقه الجنائي، هو فقه العقوبات، ومن الأخطاء التي وقعت فيها الحركات، والمنظمات الإسلامية، أنها لا تملك هيكلاً تنظيمياً، لدولة إسلامية حديثة، فلو منحت السلطة الآن، لأي جماعة إسلامية (سياسية) في العالم الإسلامي، وسئلوا بماذا سيحكمون؟ سيقولون إنهم سيحكمون بالقرآن الكريم، والسنة النبوية؛ لكن كيف سيحكمون بالقرآن والسنة؟ ومن الذي سيستنبط الأحكام؟

أئمتهم مختلفون فيما بينهم في استنباط الأحكام، في قضية سياسية معينة

ـ مثلاً ـ تجاه دولة أو دول كافرة، لا يوجد لديهم سياسة محددة، في قضايا السياسة الخارجية، والعلاقات الدولية، فدولة الحركات الإسلامية المعاصرة، بصراحة، لا يوجد لديها دستور واضح، ولا تملك قانوناً مدنياً ولا اقتصادياً، وليس لديها تصور إسلامي سياسي، لما ستكون عليه علاقاتها الخارجية.

ابن تيمية والقراءة الخاطئة

■ يتردد اسم ابن تيمية، في التحقيقات التي تجري، مع شباب منخرطين في تيارات العنف والتفكير، ما مدى مسؤولية قراءة فكر ابن تيمية عن تبني مثل هذه الأفكار التي تحدث عنفاً؟

ـ أعتقد أن ابن تيمية لم تقرأ أفكاره على الوجه الصحيح، فهو لم يدرس حتى الآن، الدراسة الكافية بصفته فكراً متكاملاً؛ وحركات العنف الإسلامي، قامت نتيجة جهل وقراءة خاطئة، للأحكام الفقهية، من قبل شباب متحمس، يريد أن يقيم دولة إسلامية، هذا الشباب لا يملك العلم، ولا قدراً من التروي، فلقد فهموا أن فتح باب الاجتهاد، يعطيهم الحق في تفسير النصوص، على الوجه الذي يريدونه، وأصبح ديدنهم القول: بأن هؤلاء رجال؛ ونحن رجال. مع أنهم لم يدرسوا الدراسة الشرعية الكافية. في السابق كان طالب العلم، يقعد عشرات السنوات؛ ويقرأ عشرات الكتب، على مجموعة من المشايخ، حتى يجاز لا في الفتوى، ولكن في حكاية فتاوى العلماء، أما اليوم، فلقد اختلف حال طالب العلم، إذ يكفي أن يقعد على درس عالم من العلماء جلستين، فيحفظ عشرة أحاديث وكلمتين، ويخرج لنا وكأنه إمام مجتهد يصدر الأحكام، يقول: هم رجال ونحن رجال، ويضع نفسه في كفة، يعادل بها أئمة الهدى المجتهدين، كالإمام مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وغيرهم.

■ بعض أفكار ابن تيمية تلائم نسيجاً اجتماعياً واحداً على الصعيد المذهبي، وعلى صعيد الديانة، لكن في أوضاع ثقافية متباينة، ينشأ عنها هذا الضيق والتبرم بأفكار وأوضاع الآخرين.

ـ ابن تيمية رجل ذو فكر عظيم وواسع، نعم لقد عرف عنه التشدد في قضايا المرأة، والعقيدة، وكان فيها شديداً، على بعض الفرق الإسلامية، وعلى المنحرفين من الصوفية، ولكنه كان في غاية التسامح، مع مخالفيه في قضايا

الفقه، ولا يمارس معهم أية دكتاتورية فكرية، فهو يقول: «إن المفتي لو أخطأ في مائة مسألة، لا يمنع من الفتوى، طالما شهد له بالعلم والتقوى». ويقول أيضاً: «لا يجوز لمسلم أن يرى الحق في مذهبه، دون غيره من المذاهب وإنما يأخذ الحق أينما وجده».

فكأن ابن تيمية هنا يقول: أنا آخذ بهذا الرأي، ولكن لا أمنع من أن يأخذ إنسان آخر برأي آخر؛ لكن مع كل الأسف، إن تلاميذ ابن تيمية المعاصرين، هم «ابن تيميين» أكثر من ابن تيمية، فهم لا يقبلون مع رأيه رأياً آخر.

إن أي فكرة من الأفكار، إذا ما دخلتها العاطفة والتعصب، فإنها تفسد؛ وللأسف أكرر: إننا نفرق بين المسلمين باسم ابن تيمية، لذا لم يعد فكره في هذا العصر، عنصر جمع، وإنما عنصر تفرقه، وما كان ابن تيمية بهذا الشكل، بل كان إماماً عظيماً. ولكن ماذا تقول في القراءات الخاطئة والمبتسرة!.

المغاربة، خلافاً، للمشارقة، يقرأون الإسلام دون أجندة سرية

سعد الدين إبراهيم

من مواليد مدينة المنصورة بمصر، سنة ١٩٣٨، تخرج من جامعة القاهرة. وتلقى دراسته العليا في جامعتي: كاليفورنيا، وواشنطن، حيث حصل من الأخيرة على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع السياسي سنة ١٩٦٨. درّس في كل من الجامعات التالية: القاهرة، واشنطن، سياتل، انديانا، بردو، ديبو، كاليفورنيا، لوس أنجلوس، الجامعة الأمريكية في بيروت. عمل أميناً عاماً لمنتدى الفكر العربي بعمان من سنة ١٩٨٥ إلى سنة ١٩٩٠، أسس مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بالقاهرة، ويشغل فيه منصب رئيس مجلس الأمناء. كما يشغل منصب أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في القاهرة، له العديد من المؤلفات باللغة العربية واللغة الإنجليزية. من مؤلفاته بالعربية: **سسيولوجية الصراع العربي ـ الإسرائيلي، كيسنجر وصراع الشرق الأوسط، عروبة مصر، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة، مصر في ربع قرن (١٩٥٢ ـ ١٩٧٧)، مصر تراجع نفسها، تأملات في مسألة الأقليات، الملل والنحل والأعراق في الوطن العربي، إعادة الاعتبار للسادات، الخروج من زقاق التاريخ، القومية العربية**. ومن مؤلفاته بالإنجليزية: **المجتمع العربي يتحول، بدو المملكة العربية السعودية، التحضر في المغرب، النظام الاجتماعي العربي الجديد، مصر: الإسلام والديموقراطية، المبادرات الجذرية في مصر**.

التفت على نحو مبكر إلى الأهمية التي تحتلها الحركات الإسلامية في المجال السياسي والاجتماعي العربي المعاصر، ودراساته عن هذه الحركات تعتبر من الدراسات الأولى التي قام بها أكاديميون عرب(*).

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار شفهياً، ونشر في مجلة اليمامة، العدد ١٠٠٣، الأربعاء ٢٨ نيسان/أبريل سنة ١٩٨٨.

يشتكي بعض صرحاء التفكير العلماني الصرف أن العلمانية غدت مصطلحاً سيئ السمعة، بفضل الكتابات الإسلامية المعاصرة، مما ألجأ بعض المنتسبين إلى دائرة هذا التفكير إلى اللف والمداورة في استخدام هذا المصطلح. وبإمكاننا القول أيضاً، إن التوفيق والتوفيقية، فكرةً ومصطلحاً، غدت هي الأخرى من المصطلحات سيئة السمعة في استخدامات جذريي الماركسيين والقوميين والإسلاميين.

سعد الدين إبراهيم، أستاذ علم الاجتماع السياسي في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، يرجع المعاني السلبية التي تغلّف فهمنا للفكر التوفيقي والإسلامي إلى عهود الانحطاط، فرفض التوفيق والنفور من الإصلاح لا يعدوان في نظره سوى علامة واضحة على المراهقة الفكرية لدى بعض المتمين لتلك التيارات.

هذا ما قاله، حين التقيته على هامش مهرجان الجنادرية، وأدرت معه هذا الحوار، وكان على عجل، وقبل ساعات قليلة من سفره للإمارات العربية المتحدة لإلقاء محاضرة هناك.

رفض التوفيقية، مراهقة فكرية

■ قدمت بحثاً مهماً ومثيراً في ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»(*)، وكان عنوانه: المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر. في هذا البحث دعوت ـ بتفاؤل ـ إلى التصالح بين التيارات الفكرية المتصارعة على الساحة العربية. . ما حظ هذه الدعوة من إمكانية التحقق؟ ومن زاوية جدلية، كيف يتم التوفيق بين هذه الأضداد النظرية؟

ـ في بحثي الذي أشرت إليه، دعوت إلى التصالح حول قواعد اللعبة، وليس تصالحاً بمعنى التلفيق بين مقولات كل تيار، لأن التلفيق بين مقولات كل تيار مسألة لا يمكن أن تتحقق بدعوة من مفكر، إنما هو مسألة تقررها وتحكمها تطورات الواقع المعاش. فمضمون ما دعوت إليه، أن تتعامل هذه

(*) عقدت هذه الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة بين الرابع والعشرين والسابع والعشرين من أيلول/سبتمبر سنة ١٩٨٤، وجمعت أعمالها في مجلد ضخم تحت عنوان: **التراث وتحديات العصر**، صدر عن المركز سنة ١٩٨٥.

التيارات مع بعضها البعض، طبقاً لقواعد الاحترام المتبادل والتعددية والتنافس ضمن هذا الإطار. هذه الدعوة طرحتها بعد استقراء تاريخي للأربعين سنة الماضية، وبعد أن حاول كل تيار من التيارات المتصارعة على الساحة العربية، (التيار الإسلامي، والتيار القومي، والتيار الماركسي) تصفية الآخر وإبادته، سواء أكانت هذه التصفية حقيقة أم مجازاً. وكل جيل من الأجيال في الأربعين سنة الماضية، دفع ضريبة دم عالية، ولم يختف أيٌّ من هذه التيارات، رغم محاولاتها المتبادلة ـ كما قلت ـ لإفناء الآخر. ولم تحصد تلك الأجيال إلاّ بحاراً من الدم، وألواناً من المعاناة، ومن إهدار لطاقات الأُمة، فهذه التيارات غير قادرة على فرز المتناقضات الثانوية من المتناقضات الأساسية. فهناك تحديات خارجية هائلة تحيط بنا فشلنا في مواجهتها، وذلك لأن التيارات العقائدية المتصارعة على الساحة العربية، كانت ـ أحياناً ـ تعطي أولوية لتصفية بعضها البعض في الداخل.

دعوتي كانت للاتفاق على قواعد اللعبة، التي تبدأ من الاعتراف المتبادل بشرعية كل تيار، وبإدارة اللعبة التنافسية فيما بينها للوصول إلى الجماهير، بشكل سلميّ، خاصة وأن هناك رقعة من الأرضية المشتركة فيما بينها، حتى في المضمون، فكل من هذه التيارات يدعو للعدالة الاجتماعية، والاستقلال الوطني، وتقليص التبعية أو إلغائها، وإلى نوع من الوحدة أو التوحيد والتنسيق في المحيط العربي الإسلامي.

■ كيف نفهم هذه الدعوة بعيداً عن الظلال السلبية لمصطلح التوفيقية، خاصة وأنك ـ كما يتضح في كتاباتك ـ تفصل التوفيق عن التلفيق، واستعمالك لهذا المصطلح يأتي على نحو إيجابي؟

ـ المعاني السلبية لمثل هذه الكلمة ورثناها من عهد الانحطاط، إذ اقترن التوفيق والإصلاح بالسلبية والضعف والميوعة، لأنهما لا يعطيان المعنى الثوري أو النضالي أو الصدامي.

إن رفض التوفيق والنفور من الإصلاح مراهقة فكرية. وما ناديت به: الاتفاق على قواعد اللعبة، لا على مضمونها ـ كما قد يفهم البعض. فالمضمون يختلف من اتجاه إلى آخر، ولا تستطيع أن تغيره؛ فالتيار الإسلامي يضع الأولوية لتطبيق الشريعة الإسلامية، والتيار الليبرالي يضع المشاركة السياسية على

رأس مطالبه، والتيار القومي تحتل قضية الوحدة العربية مقدمة إهتماماته، والتيار اليساري يضع العدالة والمساواة الاجتماعية على قمة أولوياته. فليس من حق أحدٍ كائناً من كان، مطالبة هذه التيارات بقلب سلم اهتماماتها.

لا بديل للتعددية والديموقراطية

■ ألا تعتقد أن التيار الإسلامي والتيار القومي والتيار الماركسي، ينطوي جوهر تفكير كل منها على استبعاد ونفي الآخر، فقبول هذه الدعوة يحتاج من هذه التيارات، إذا جاز التعبير ـ إلى شيء من لبرلة مفاهيمها الأساسية؟

ـ بلا شك إن هذا مطلوب. وهذا ممكن، والدليل عليه ما يحدث حولنا في العالم، فالشيوعية الأوروبية تخلت عن النضال الدموي العنيف في سبيل الوصول إلى أهدافها، واعتمدت عوضاً عن ذلك الطريق الديموقراطي في الوصول إلى أهدافها.

وفيما أعتقد، أن الماركسيين واليساريين العرب يتجهون هذا الاتجاه، خاصة بعد حقبة السبعينيات والنصف الأول من الثمانينيات التي قاسوا فيها وعانوا نتيجة لغياب الديموقراطية، لذلك أقلعوا، ضمنياً، عن اتهام الديموقراطية أنها لعبة برجوازية، وإن لم يعلنوا ذلك في بيان رسمي. فلقد أدركوا ـ من واقع تجربتهم المرة ـ أنهم أول الضحايا في غياب الديموقراطية، كما أدركت جماعة الاخوان المسلمين أنه يُمَثَّل بهم في غياب الديموقراطية ويعذبون ويقهرون. وتصادف أنه بعد كتابتي للبحث الذي أشرت إليه، أنهم شاركوا في الانتخابات المصرية لأول مرة منذ نشأتهم في أواخر العشرينيات الميلادية، مع أنهم في السابق كانوا يرفضون المشاركة في اللعبة الديموقراطية خلال الحقبة الليبرالية التي مرت بها مصر (١٩٢٢ ـ ١٩٥٢). وأذكر عندما ظهر هذا البحث كان فيهم من لا يزال يتهم الديموقراطية أنها مستورد غربي وافد علينا يجب أن لا نأخذ به، وأن هناك حزبين لا غير: حزب الله وحزب الشيطان.

هذا التغير الإيجابي في موقف الإسلاميين واليسار من الديموقراطية أحيله إلى تجربة ١٩٨١، حين قبض السادات على كل المجتمع المصري، ممثلاً بقياداته من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار وأودعهم السجن. هذه التجربة تجربة سياسية

مهمة، لأنها فتحت عيون الجميع وجعلتهم ـ بصفاء وأمانة مع النفس ـ يرون ما كانوا يرونه بغشاوة وغموض، أنه لا بديل للديموقراطية والتعددية، وقد حوّلوا اعتقادهم هذا ـ بعد مرور سنوات ـ إلى ترتيبات مؤسسية. فدخل الإخوان المسلمون الانتخابات المصرية، وتحالفوا مع حزب الوفد، الذي هو أعرق وأكبر حزب علماني في تاريخ مصر. هذه قفزة نوعية لا ينبغي التقليل من أهميتها. فمن ناحية نرى أن الإخوان المسلمين بدأوا يؤمنون بالتعددية السياسية ويشاركون في اللعبة الديموقراطية. ومن ناحية أخرى، نجد أن اليسار أخذ يؤمن بالتعددية والديموقراطية حتى بشكلها الليبرالي الغربي. بصرف النظر عن إن كان هذا الإيمان لدى الإخوان المسلمين واليسار أتى لاعتبارات تكتيكية أو لتحول حقيقي داخل أفكار كلٍ منهما. وكذلك هو الحال في التيار القومي، فهناك مراجعة من قبل ثلة من مفكريه لأفكارهم حيال الديموقراطية، وسعي لإقرار الإيمان بالتعددية السياسية.

الاتكاء على إرث المعاناة السياسية

■ بالنسبة للتيار الماركسي، أعتقد ـ على نحو ما ـ أنه استفاد من غياب الديموقراطية في العالم العربي، إذ إنه سوّق أدبياته الحزبية من خلال مظلة الفكر المحاصر والمضطهد والملاحق بالاعتقال والتعذيب في السجون، وهذا أكسبه قاعدة من الأنصار لفكره والمتعاطفين مع معاناته، بمعنى أنه كان يؤسس شرعيته على مطاردة الأنظمة السياسية له ومصادرة أفكاره. لذا نجد أن معرفة بعض القطاعات اليسارية للفكر الماركسي مشوبة برومانسية نضالية، لا معرفة فكرية متعمقة. وكذلك الأمر مع الإخوان المسلمين فقد راجت أدبياتهم الحزبية من خلال الاتكاء على إرث المعاناة السياسية، ورحلتهم الطويلة مع السجون. ما أريد قوله أن انتشار أفكار هذين الفريقين تم في غياب سياق عقلاني تقيّم فيه الأفكار من حيث قيمتها الحقيقية، لا من ناحية أنها مطاردة ومقصاة في العلن. ما تعليقك؟

ـ لعلك تعرف أن هناك، دائماً، اعتقاداً أن المعاناة الاجتماعية والاقتصادية للجماهير، كلما زادت وتفاقمت كانت الفرصة مهيئة وناضجة للثورة.

لذا كان اليساريون والماركسيون يحاربون الأفكار الإصلاحية، لأنها بنظرهم

مسكنات للجماهير، ويفضلون أن تستمر المعاناة وتشتد حتى يسهل تثوير الجماهير. فيما بعد، اتضح أن هذا ليس صحيحاً، فضلاً عن أنه غير إنساني، فهم يطلبون من الناس أن تستمر في تعاستها وبؤسها من أجل شيء،هو في ضمير الغيب، وهو قيام الثورة، الله وحده الذي يعلم إن كانت ستقوم أو أنها لن تقوم!

التنظيمات الماركسية تجاوزت الآن هذا الاعتقاد الساذج، واتضح لها أن قليلاً من الإصلاح يثوّر الجماهير أكثر من تلكؤه أو وأده.

وكذلك الإسلاميون، أظنهم توقفوا عن الترويج لأيديولوجيتهم السياسية من خلال إبراز معاناتهم في ظلام سجون الناصرية وغيرها من السجون العربية، وهي أدبيات ازدهرت في السبعينيات وأوائل الثمانينيات الميلادية.

الخطأ في الحركات السياسية لا في أيديولوجياتها

■ من التفسيرات الشائعة في تعليل انتشار فكر الحركات الإسلامية، أنه انعكاس لهشاشة الأيديولوجيات السائدة في الوطن العربي، ويُفهم من هذا التفسير أن البديل الإسلامي السياسي، بديل طارئ ومستنبت في منطقة يدين أغلبيتها بالإسلام، وأن توسع رقعة المد الإسلامي يُعزى إلى فشل الآخرين لا لجدارته، ما رأيك؟

ـ انتشار الصحوة الإسلامية يعكس هشاشة الحركات السياسية الأخرى، ولا يعكس هشاشة مرجعياتها الأيديولوجية، فالأيديولوجية الليبرالية تطورت، وكذلك تطورت الأيديولوجية الاشتراكية الديموقراطية، والأيديولوجية الماركسية، لأن هذه الأيديولوجيات أساساً كائنات فكرية حية. هذا على مستوى العالم، أما عربياً فإن الحركات السياسية التي تبنت هذه الأيديولوجيات ورفعت شعاراتها، هي التي كان أداؤها غير موفق، إن لم يكن أداءً سيئاً. فمثل هذه الأيديولوجيات قد تقبل بها أو لا تقبل، لكن لا تستطيع القول إنها تنطوي على خطأ بنيوي أو هيكلي. فالناس تخلط ما بين الأيديولوجية ومن يحملونها. فعدم مصداقيتهم وسلبية سلوكهم الشخصي في السلطة وتعثرهم في حل مشاكل كثيرة، وضع وزرها على الأيديولوجية الوحدوية، لا أعتقد أن هناك خطأً في الدعوة إليها، وإنما الخطأ في الحركات السياسية القومية التي تبنتها، وحينما

وصلت إلى الحكم لم تفكر لا قومياً ولا وحدوياً، ولم تتعامل مع بعضها البعض ولا مع شعوبها تعاملاً متحضراً. ومن هنا كانت كبواتها وانتكاساتها الكثيرة، فانفض الناس عنها ولا يعد هذا الانصراف - بالضرورة - انصرافاً عن الهدف القومي أو الوحدوي. كذلك كان الحال مع الأيديولوجية الليبرالية التي سادت في التاريخ العربي الحديث في فترة ما بين الحربين العالميتين: الأولى والثانية، وما بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة.

هذه الأيديولوجية تقوم على أساس المشاركة السياسية والديموقراطية، لكن الحركات السياسية التي تبنتها هي التي تعثرت، فخلافاتها مع بعضها البعض كانت شديدة، مما أصابها بالتشرذم، وأساء إليها أنها تهادنت مع الاستعمار والهيمنة الأجنبية، وانصرفت إلى مصالحها الشخصية. وبالتالي أضرّت بالأيديولوجيا التي تحملها، فاختلط على رجل الشارع أين يقع الخلل، إذ نسبه إلى الأيديولوجية، وليس إلى الحركة. ومن هنا، أرى أن انتعاش الحركات الإسلامية محصلة لانتكاس الحركات السياسية التي سادت في الأربعين سنة الماضية، وليس انتكاساً للأيديولوجيات التي تحملها.

تيارات الإسلام السياسي موجودة في المنطقة العربية منذ ما يقرب من القرن، فهي ليست تيارات جديدة أو وافدة أو طارئة على المنطقة العربية، هذا فضلاً عن أن دين هذه المنطقة هو الإسلام، ومنه تشكلت ثقافتها وتأسس عليه وجدانها منذ أربعة عشر قرناً.

ولو أخذنا بلداً مثل مصر يمتد العمل الإسلامي السياسي فيه إلى ما يجاوز نصف القرن (وهنا أشير إلى حركة الإخوان المسلمين التي تأسست سنة ١٩٢٨) هذا البديل كان مطروحاً وله برنامج سياسي، وإن كان مبهماً وعاماً، لكنه لم يكن يجد قبولاً واسعاً إلاّ حين تتعثر الحركات السياسية الأخرى.

الجابري وإسلام المغاربة

■ بعد حديثنا الطويل عن موقف التيارات الفكرية في العالم العربي من قضية التعددية السياسية، أود أن ننتقل إلى حديث آخر.. وليكن عن المشروع الضخم (نقد العقل العربي) لمحمد عابد الجابري، فبعد صدور كتابه **بنية الفكر العربي**، وتحليله للنظم المعرفية الثلاثة: البيان والعرفان والبرهان، قدم قراءة

شاملة للثقافة العربية.. ما الذي يمكن أن تقوله بصدد هذا المشروع النقدي(*)؟

- يقدم الجابري في مشروعه نقداً عميقاً لم يسبقه أحد في طرحه، ولا يزال خطابه هو النافذ في الثقافة العربية المعاصرة.. وما يقوم به أعتقد أنه في غاية الأهمية، فإذا كان عصر النهضة العربية بدأ برفاعة الطهطاوي، فالجابري في رأيي هو بداية عقد جديد من عصر النهضة، ومشروعه الفكري يمثل مرحلة ثانية من عصر النهضة، لأنه تجاوز كثيراً من العموميات، ودخل إلى تقويمات واعية لما هو (عاقل) في العقل العربي، وإن كنت أفضل استخدام التفكير العربي، أو الثقافة العربية بدلاً من العقل العربي، وهذه قضية خلافية بيني وبينه أضعها بين قوسين.

■ تثبيت «العقل العربي» والتعامل معه بوصفه مادة ثابتة وأزلية لا يطالها التغيير، قد يلتبس بالنظريات العرقية والجابري بالطبع، بعيد عن هذا المفهوم؟

- بالطبع، ما يقصده الجابري يختلف عن «العرقية»، ولكن قد يساء فهمه، وكأن المسألة شيء عرقي أزلي، لا يتغير خارج التاريخ والاجتماع.. وقد أكد الجابري بعد صدور الجزء الثاني، أنه لا يقصد هذا. ما أستطيع قوله في الجابري - والحديث عنه لا يمل فهو مفكر فذ، وضع مسألة «التراث» في أولويات التفكير العربي، وأجبر الآخرين على فحص أدواتهم، وإعادة النظر فيما خلّفه لنا التراث، وأبان لنا لم توقف العرب عن الاجتهاد، لا بمعناه الديني، بل بمعناه المعرفي الشامل. فمشروعه في منتهى الخطورة، وأدعو المفكرين العرب إلى قراءته بوعي، والتحاور مع ما يطرحه، سواء اختلفوا أم اتفقوا معه وما أدعو إليه كذلك، النظرة المقارنة، وهذا الذي لم يفعله الجابري إلى الآن، فحينما كتب عن العقل العربي وأكد على الدائرية التي تصبغ الثقافة العربية، وتأثير المنقول على الأنماط الفكرية فيها، فعل ذلك وكأنه شيء خاص بالثقافة العربية، وأعتقد أن هذه السمات موجودة في الثقافات غير العربية، مثل الهندية والصينية. فيبقى التحدي هو الاستفادة من المجهود العظيم الذي بذله

(*) هذا المشروع يتكون من ثلاثة أجزاء هي: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. والسؤال الذي في أعلاه صيغ قبل اكتمال هذه الثلاثية.

الجابري، في معرفة الكيفية التي تجاوزت بها الثقافات الشرقية هذا الزمن المتكرر، في تعاملها مع الثقافة والتراث.

المطلوب ـ إذن ـ هو النظرة المقارنة، وقد أقر الجابري بذلك، وقال إنه لا يستطيع القيام بذلك وحده، ويحتاج الأمر إلى تقسيم عمل.. ونحن مدينون جميعاً له بفتح جبهات جديدة، للغوص في أعماق أركيولوجيا الثقافة العربية.

■ الحديث عن الجابري ومشروعه يستدرجنا إلى الحديث عن قراءة المثقفين المغاربة لمشكل التراث، فهي قراءة مبهرة وواعية، وفيها تمثل عميق للمنهجيات المستخدمة في القراءة، وإحاطة بمضمون هذا التراث، إضافة إلى أن قراءتهم للإسلام غير مستفزة، ولا تحكمها دوافع غير معلنة، بينما قد لا نجد ذلك عند معظم المثقفين العلمانيين المشارقة، الذين التفتوا إلى التراث بشكل أعم، وإلى الإسلام على وجه أخص بعد قيام الثورة الإيرانية.

ـ هذا ليس صحيحاً، فلقد اهتم المثقفون المشارقة منذ بداية عصر النهضة، بكل الموضوعات التي تطرحها مسألة التراث، وقدموا نظرات نقدية للتراث العربي، وخذ مثالاً على ذلك كتابات لطفي السيد وعلى عبد الرازق وطه حسين.

فلقد أعطى التيار العلماني الليبرالي مسألة الإسلام جزءاً كبيراً من اهتمامه، لأنه كان لا بد له من أن يبرر وجوده على الساحة الفكرية بأطروحاته المخالفة للمفهوم التقليدي عن الخلافة الإسلامية بناءً على نظرية عملية للتراث الإسلامي، كما كان هناك نقد للثقافة العربية الإسلامية ونقد لما يقال عن شمولها (دنيا ودين، مجتمع ودولة) وأن الصيغة المثلى كانت موجودة في الماضي، وبالتالي، فإن كل ما علينا هو أن نبعثها إلى الوجود من جديد، كل هذه المسائل نقدت في العشرينيات والثلاثينيات.. غير أنها كانت نصف متعمقة، وكان اهتمامها بالآني السياسي، ولم تتعده إلى الجانب الثقافي الشامل والمعرفي المتعمق.

فالمغاربة ليسوا أول من قام بذلك، لكن أتفق معك أنهم يقومون به بشكل مبتكر، فهم ينفردون بخاصيتين، الخاصية الأولى: أنهم لا يوجد عندهم أجندة سرية، فالمجتمع المغربي مجتمع منفتح إلى حد كبير، ومجتمع يتميز

بتجانس إسلامي شبه كامل، إذ لا يوجد فيه غير مسلمين، ولا مذهبيات داخل الديانة الإسلامية، ومن ثم فالحديث عن الإسلام لا يحمل معه شبهة أو حساسية موقف دفاع عن جماعة معينة، أو هجوم مبطن على جماعات أخرى. فهم حقيقة لا ينظرون إلى الإسلام وإلى التراث من خلال أجندة سرية، وهذا يختلف عن المشرق الذي تتعدد فيه الديانات والمذاهب في داخل كل دين، وبالتالي، هناك باستمرار أجندة أخرى، واعية أو غير واعية.

الخاصية الأخرى: خاصية منهجية، فالمغاربة استوعبوا مناهج التحليل الغربية وتمثلوها وأجادوا تطبيقها بإبداع، فظهرت أعمالهم بشكل مبتكر، وأكثر جدة وتجديداً من غيرهم. هذه الصورة نجدها أخف عند المفكرين المصريين أو التوانسة - على سبيل المثال - وربما عثرنا عليها عندهم في ميادين أخرى غير ميادين دراسة التراث والإسلام.

المسيحية السياسية في مصر

كنائس تؤلب، وعلمانيون يتحالفون

مدخل لحوار:

في غمرة أحداث العنف وحوادث الإرهاب، التي يرتكبها أشخاص وجهات، يحملون الهوية السياسية الإسلامية؛ وفي ظل التركيز الإعلامي الغربي والعربي المتزايد، على الجماعات الدينية الإسلامية المسيسة، بوصفها تمثل - في السنوات الأخيرة - خط المعارضة الأول، للأنظمة السياسية العربية، وللمشروع الغربي العلماني. قد يتطرق الشك إلى من لم يدرسوا الإسلام في مظانه الأصلية، أن العنف والإرهاب ظاهرة إسلامية![*]

نحن من جانبنا نؤكد غير ذلك، فالعنف أو الإرهاب ليس ظاهرة إسلامية: والإسلام سياقاً ثقافياً، لا يستعصي على أن يكون جزءاً من المجتمع المدني، وجزءاً من مؤسساته، فيفكّر فيه على نحو سلمي، وبطريقة لاعنفية: ولا غرو في ذلك: فالإسلام ديناً أكد على الدعوة إليه: بالحكمة والموعظة الحسنة؛ وما يحدث من أعمال عنف، ودعوة إلى أفكار إرهابية، تكتسب الدمغة الإسلامية، لا نستطيع أن نعزلها عن سياقاتها السياسية والاجتماعية، التي تؤطر العمل الإسلامي، وتلونه، بميسم المنطقة التي يتحرك فيها هذا العمل جغرافياً، ومن بينها: أننا نعيش - تاريخياً - ظرف تأخر، يعادي مناخ الاختلاف والتعدد،

(*) نشر في جريدة الشرق الأوسط، على ثلاث حلقات متتالية ابتداءً من العدد ٥٧١٨، الإثنين ٢٥ تموز/يوليو ١٩٩٤، وانتهاء بالعدد ٥٧٢٠، الأربعاء ٢٧ تموز/يوليو ١٩٩٤.

وينبذ مسألة التعايش مع الآخر؛ يختزل فيه بعضنا الأسباب في البعد السياسي المباشر. من هنا، تحضر لغة الرصاص القاتلة، بوصفها اللغة السريعة والمثلى في تصفية الآخر، الذي يمثل لنا صورة الشيطان، ويجسد معالم الشر؛ وتختفي لغة الحوار، التي لا تعتبر الآخر نفياً للذات، وإنما مجالاً موضوعياً لإقامة حوار موضوعي بناء، يكسر توهمات الفرادة، وأوهام الخصوصية،وترى أنه بالإمكان استبدال علاقة الملاقحة، بعقيدة المناطحة.

إن المنطقة الجغرافية التي نعيش عليها، منطقة إسلامية بامتياز، بحكم أن أغلبية أهلها يدينون بالإسلام، وعندما تبرز صور تتنافى وأخلاقية التسامح، وتنسب إلى الإسلام، فإنها حقيقةً يجب أن تنسب إلى ممارسة الأغلبية هذه، وليس بالضرورة أنها تتماهى مع صورة الإسلام، نصاً تشريعياً، أو تعبر عن أطره الثقافية والحضارية. وفي الجعبة نصوص ووقائع، قد لا يكون هنا مجال ذكرها أو الاستشهاد بها.

فقضايا التعصب والتطرف والعنف، وإرادة نفي الآخر، ظاهرة بشرية وإنسانية، تفسرها (غريزة) السلطة عند الإنسان، وليس (هدي) الأديان. وهي ليست حكراً على فكر دون آخر؛ فكل فكر مثلما يحمل (بذرة) تسامح، فهو يحمل أيضاً (جرثومة) استبداد. ولو دخلنا إلى بيوت الأقليات، لوجدنا أن ما عندهم، هو مثل ما عندنا أو أزيد؛ لكن الفارق بيننا وبينهم، هو أن بيوتنا مكشوفة،وبيوتهم مغلقة،وإلا فكلنا ـ كما يقال ـ في الهم شرق.

لعل معظمنا وعى عن ظهر قلب، (وقبلها حفظ) القضايا، التي سجلت فيها المؤسسة الدينية الإسلامية، موقفاً ضد حرية الرأي والفكر في مصر المحروسة، (ومصر هنا بوصفها المختبر الذي نقيس عليه مدى تسامحنا وتعصبنا) من كثرة ما تُردَّد وتُعاد على الأسماع: من علي عبد الرازق وطه حسين، في عشرينيات هذا القرن، إلى سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد في ثمانينياته وتسعينياته؛ وهي قصص لا يمل من تكرارها مثقفون ليبراليون، ومثقفون قوميون، ومثقفون ماركسيون؛ ويروبها على حياء، وبتلطف، مثقفون إسلاميون، ممن لا يبخل عليهم أصحاب التيارات السابقة، بتزكية إسلامهم بأنه «إسلام مستنير».

هذه القصص التي تقدم محاولات التنوير العربية، في جو من المحنة ـ إن

لاحظنا ـ يسكت عنها المثقفون المحافظون، والمثقفون الإسلاميون، ويسكتون عما حوته: من وقائع مصادرة، ويركزون على ما يعتبرونه، عن طريق الاستقامة الفكرية، محتوى هدمياً، تضمنته هذه الكتب الآبقة. وهو سكوت لا يعلله سوى مضمرين:

مضمر أيديولوجي: يؤكد أنهم لا يودون أن يزكوا موقف الدولة الموسومة عندهم، بأنها دولة علمانية، وهذا ما يحيق بنخبها العلمانية والمتعلمنة، من مصادرة لأفكارها، وتحجيم لأطروحاتها وبالقانون؟! مما يدل على استمرار نفوذ المؤسسة الدينية، داخل بنيان الدولة الموسومة: أنها دولة علمانية.

ومضمر أيديولوجي آخر: يوحي أنهم أيضاً، لا يودون أن يقدموا خصومهم العلمانيين ـ وهم يفندون أقاويلهم المتغربة ـ بصورة المتحنين في أفكارهم وآرائهم؛ والذين يعانون من الضيق والاضطهاد، فهذا يخل بالنسق التآمري، الذي يحاولون إحكامه، في البنية الذهنية لقارئهم، فهذا القارئ، لا بد أن يتبنى على وجه القطع واليقين الذي لا يثلمه شك أو يخترمه ريب أن المؤامرة مسلسل يبدأ بالكاتب، ويمر بالدولة، وينتهي بالغرب!.

ما أود أن أصل إليه: هو القول: إن لدينا معرفة طافحة بالحدود التي تتسامح فيها البيئة الإسلامية، (ومؤسساتها الدينية والسياسية) مع حرية الفكر، وحرية البحث العلمي، وأن لدينا معرفة أخرى، بالحدود التي لا تتسامح فيها هذه البيئة، التي تصل في بعض الأحيان، إلى حد الرجم بالتكفير، في حق من يجترحها، ويجاوز الحد المعقول والمقبول، في تخطي المدركات المطلقة، المجمع والمتفق عليها، سواء أكان هذا التخطي في التفكير أم في الكتابة.

لكن؛ هل هذا النوع من المعرفة، متحقق لنا، حين يجرنا الفضول، إلى التشوف لمعرفة موقف البيئة المسيحية، من مثل هذه المحاولات، (أو ما هو أدنى منها، مثل نقد المؤسسات الدينية، لا نقد بنائها الأيديولوجي المتعالي) عندما تطرح نفسها، بشكل مخالف للمواضعات الكنسية المتوارثة.

الحق أنه ليست هناك وقائع ولا كتب، تسعفنا بمعرفة ما نربد، سوى وقائع يتيمة، نسمع عنها هنا وهناك، مثلما سمعنا منذ سنوات: عن واقعة إهدار دم مراد وهبة (قبطي) أحد دارسي الفلسفة المرموقين في مصر، من قبل

بعض فصائل الأصوليين المسيحيين، عندما تعرض بالنقد لأفكارهم الوثوقية؛ ولا ندري عن صحة هذه الواقعة، أم بطلانها، إذ رددتها بعض الأطراف في الساحة الفكرية في مصر.

عدم المعرفة بالجو الداخلي للبيئة المسيحية في مصر، جزء من عدم معرفة أعم، بالبيئة المسيحية العربية قاطبة؛ وهي ما يشار إليها: بالحوارات الإسلامية ـ المسيحية، قولاً إن المسيحيين يعرفون عن الإسلام طقساً عبادياً، وثقافة معاشة، الشيء الكثير، وفي المقابل، فإن المسلمين لا يملكون هذا الحجم من المعرفة عن المسيحية، بل إنها معرفة أقرب للجهل: فتبدو المسيحية ويبدو المسيحيون معها عالماً مجهولاً، مكوناً من جمل ناقصة، وتمتمات غريبة، لا يُدرَك كنهها ولا يفك إلغازها، رغم ما يجمع المسلمين والمسيحيين، من مساكنة في الوطن، وتقاطع في التاريخ والجغرافيا.

لقد تعودنا أن تطرح المسألة المسيحية، في الكتابات العربية والإسلامية (دنيويّها ودينيّها) من زوايا محددة نذكر منها:

● الجانب الدفاعي التمجيدي، الذي يؤكد موقف الإسلام المتسامح مع المسيحيين، والذي يبلغ في الصيغ المتطرفة، المنّ عليهم ببقائهم أحياء، لتأكيد هذا الموقف المتسامح!

● الجانب الهجومي التعميمي، الذي يرسم صورة المسيحيين، وصور الملل الدينية الأخرى المغايرة، على أنها تاريخ من الإضطهاد الديني، والتغريب النفسي، عاشته داخل عصور السيادة الإسلامية، تحت عنوان: العطف على الأقلية أو التماهي الديني معها.

● الجانب السجالي الذي يطرح بسبب من علمانيته، المسألة المسيحية: مقولةً فكرية محرجة لدعاة الحل الإسلامي، لتعويق حلهم الديني هذا؛ ووضع صعوبات أمام تطبيقه، على أرضية الواقع السياسي، إذ إنهم بصفتهم أقلية ـ حسب هذا الرأي السجالي ـ مهددون بأن يحوّلوا إلى ذميين ـ وفق مقتضى أحكام الفقه الإسلامي ـ بعد أن كانوا مواطنين.

● الجانب الروحي المثالي: الذي يريد أن يشيع صورة واقع مرتجى في ذهنه، فيكتب عن علاقة المسلمين بالمسيحيين، بحسب ما يجب، لا بالنظر إلى

ما هو كائن، فيعطينا صورة وردية لهذه العلاقة؛ لكنها صورة مجافية للواقع ومفارقة للحقيقة.

وفي اعتقادي: أن هذه الكتابات أو تلك، لا تُعلمنا ما هي آليات التفكير المسيحي (الرسمي وغير الرسمي)، داخل المجتمع العربي، سواء أكانت كتابات تروِّج لروح الوفاق، أم كانت كتابات تشيع مناخ الفتنة؛ وعلى مستوى المعلومة البحتة فإنها أيضاً، ـ لا تُعلمنا أين تتداخل، وأين تفترق مع المؤسسة الدينية (الإسلامية)، بهياكلها الرسمية، وتعبيراتها العفوية والشعبية، بوصفهما مؤسستين متغايرتين، تتفاعلان في وسط اجتماعي وسياسي واحد.

الذي يستدعي هذه المقارنة، أن الإسلام والمسيحية (إضافة لليهودية)، ديانات تنتمي إلى فضاء الديانات السماوية الكبرى، المتصلة بأسباب الوحي الإلهي، والمربوطة إلى سرة السماء، بحبل النبوة، فلا بد إذن من أن تتشابه بعض الإشكاليات والشواغل الفكرية، مع التأكيد هنا: أن لكل من هذه الديانات الكبرى الثلاث خصوصيتها التاريخية، وتفرد نسغ النبوة فيها؛ فالتشابه في بعض الإشكاليات، وفي بعض الشواغل، لا يعني أبداً وحدة الإشكالية، ولا توحّد الشاغل.

إن من المفيد جداً لنا، معرفة مواقف المسيحية العربية ـ والكنيسة بشكل أخص ـ من محاولة علمنتها، وعلمنة مشاكلها، التي تمت في تاريخها الخاص، تماماً، مثلما هو مفيد لنا، معرفة المحاولات التي تمت وجرت في مجرى التاريخ العربي العام، مع فجر العصر الحديث، التي أدعي أننا نتوفر على معرفتها بشكل كاف.

وكلنا توق ـ مثلاً ـ إلى التعرف على موقف الكنيسة العربية: هل ما زالت تتعامل بقرارات الطرد والحرمان، بالنسبة للمنتمين إليها، إذا ما مارسوا حق التفكير الحر؟

هل نفي الآخر المذهبي (داخل الديانة المسيحية) هو هو ـ على مستوى الاعتقاد، ومستوى الصلات الاجتماعية ـ في حدته التي ميزت تاريخ الديانة المسيحية، أنها صراع بين طوائف داخلية، أم أنه هدأ، وأصبحت الروح المسكونية واقعاً روحياً، متمثلاً في السلوك الديني؟ وهل يمكن مقارنته

بمحاولات التقريب، أو اتجاهات الفرقة، السائدة، في الاختلافات المذهبية في الواقع الإسلامي المعاصر؟

وأسئلة أخرى كثيرة، تتعلق بقضايا التعصب والتسامح والتطرف والعنف والروحية والعلمانية والأصولية: أسئلة تحدد لنا على سبيل الاستشراف المعرفي: هل المسيحية تنتمي إلى أفق التفكير المشرقي، أم أن انتماءها ألصق بمنازع الفكر الغربي؟

ما يسوّغ هذه المقدمة، أني رأيت حالة ثقافية مصرية مسيحية (وعلمانية)، مضروباً عليها حصار من الصمت والتعتيم، من قبل إعلام المثقفين، الذي ما فتئ يقدم نفسه، على أنه شهيد حرية وضحية رأي، وتقديم الآخرين بوصفهم السياف والجلاد؛ ومع ذلك لا تقرأ ولا تسمع عن هذه الحالة أي شيء. رغم أن هذه الحالة واجهت عنتاً وحرباً من الكنيسة الإنجيلية والأرثوذكسية، (وهل هناك أفضل من فكرة الاضطهاد الديني، بالنسبة للمثقفين العلمانيين، حتى يؤسسوا لمشروعيتهم غير التقليدية؟!)، وبالرغم أيضاً من أن موضوعه الأساسي، هو تحليل الظاهرة الأصولية نقدياً، (وهل هناك موضوع رائج هذه الأيام، لدى المثقفين أكثر من نقد الأصولية؟!).

ولا أدري حقاً، لماذا يضج إعلام المثقفين، لحالة ثقافية إسلامية (وعلمانية) مشابهة، (وهي حالة نصر حامد أبو زيد)، ويقيم الدنيا ولا يقعدها، ولا ينبس ـ كما يقولون ـ ببنت شفة لحالة زميلتها المسيحية والمزامنة لها، وكلا الحالتين تخترقان (إن عن حق وإن عن باطل) التفكير التقليدي السميك، بمدماك علماني، وبأدوات بحثية، ونظر منهجي جديد.

الأسباب تتعدد للكيل بمكيالين، ونترك لصاحبنا شرح أسبابها وملابساتها، ولكننا نؤكد من جانبنا، نفاق التفكير العلماني العربي، وتناقضه وإزدواجيته، فموقفه من حجْر الحريات الفكرية، موقف انتقائي (وشُلَليّ)، تحددها مصالحه وطبيعة تحالفاته السياسية المؤقتة، فليس هناك ثمة موقف ثابت ومبدئي، من قضية الحريات الفكرية، لدى هذه الجماعات، فالمسألة تتوقف على القائل وعلى طبيعة المقول!

حين رأيت هذه الحالة المظلومة، وجدت أنه من المناسب، أن أعرض

لأفكار صاحبها، وكتبه التي طبعت في دور نشر محدودة الانتشار، باستثناء كتاب واحد، وهو كتاب: **الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر** المطبوع في دار سينا. وأعرض للمعارك التي أثارتها كتابات هذا الرجل، والتي قد تكون غير معروفة لكثيرين، وأقدمه في حوار صريح، ليرد على ظلال الشكوك، التي يلقيها على كتبه خصومه الفكريون.

صاحب هذه الحالة: هو رفيق حبيب، شاب في أواسط الثلاثينات، أو تعداها بقليل، شاب يمتلئ تحدياً وعناداً، لا تزيده المواجهة والعنت في سبيل ما يعتقد، إلا إصراراً وثباتاً على موقفه، وقد ابتدأت معركته الأُولى مع جامعة القاهرة،وانتصر فيها بحكم قضائي، أما المعركة الثانية فكانت مع الكنيسة ومع مثقفيها، وهي التي سنسهب طويلاً في فتح ملفاتها.

الأقباط تاريخاً

قد يكون من المناسب أن نُلمح ولو بشكل سريع للخصوصية التاريخية للإشكالية القبطية في مصر، قبل فتح ملف رفيق حبيب، فنقول:

القبط كلمة: في إحدى التفسيرات الشائعة، تحريف عربي للكلمة اليونانية (Aigyptos) التي تعني مصر[1]، ويتبع الأقباط للمذهب الأرثوذكسي، وهو مذهب ديني محافظ، ومعنى كلمة أرثوذكسي هو (الطريق المستقيم)، وهم القائلون بالمونوفيسية (الطبيعة الواحدة)، لسيدنا عيسى عليه السلام، لا بوجود طبيعتين له.

دخلت المسيحية إلى مصر، بعد نصف قرن من بداية دعوة سيدنا عيسى عليه السلام، أدخلها مرقص الرسول، وتعتبر كنيستها (كنيسة الإسكندرية)، إحدى أربع بطريركيات كبرى عالمية: (بطريركية أنطاكية، بطريركية القسطنطينية، بطريركية القدس). وهي من الكنائس الوطنية التاريخية، التي عانت من اضطهاد الدولة البيزنطية، حينما اعتنقت الأخيرة المسيحية؛ وحاولت إجبار الكنائس الشرقية، على اعتناق مذهب الدولة الرسمي، وتأميم المذاهب

---

(١) راجع التفسيرات اللغوية لهذه الكلمة، في كتاب أبو سيف يوسف: **الأقباط والقومية العربية**، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ١٥، ١٦.

الدينية الأخرى، لصالح كنيستها في روما، وعانت كذلك من الفرس، عندما استولوا على مصر، فلقد أذاقوهم صنوفاً من الذل والاضطهاد؛ لهذا رحب الأقباط بالفتح العربي، وتعاونوا مع عمرو بن العاص ضد البيزنطيين أبناء ديانتهم، رغم قيام الفتح العربي على عقيدة دينية جهادية، تسعى للتبشير الدائم بالإسلام، فالإسلام يمكن الحديث عنه: بوصفه أول عقيدة دينية (تبشيرية)، يحفظ لمن هم على غير ملته حق المغايرة الدينية والملّية، كما يقول عن حق أدمون رباط[1].

يقول باحثان مهتمان بالدراسات الديموغرافية: (فيليب فارج ويوسف كرباج): «كان مصير مصر فريداً. فهذا البلد الذي تم فتحه بسهولة منذ الساعة الأولى، يبدو أنه كان موعوداً بأسلمة سريعة وتامة، لكن هذا البلد الأقل تمرداً والأقرب، خلافاً للمغرب، سوف يكون ـ مع ذلك ـ البلد الوحيد في إفريقيا، الذي لا يفقد أبداً جميع مسيحييه»[2].

وإجمالاً يمكن القول بعد ذلك: إن تاريخ الأقباط في العهود الإسلامية، كان بين شد وجذب، يشهد لحظات انفراج، ولحظات انكماش، لكنهم على العموم، انخرطوا في الوظائف الإدارية وبرعوا فيها، وخاصة تحصيل الضرائب، ولعل هذا الميراث التاريخي للأقباط، داخل الدولة الإسلامية، وراء الصورة التقليدية: التي تبرز حتى الآن في الأرياف المصرية، وهي ثنائية العمدة (المسلم) والصراف (المسيحي)، كما يؤكد ذلك بعض الباحثين المهتمين بالشأن القبطي. مع عصر محمد علي، وبنائه لدولة حديثة، بدأ يترسخ في المجتمع المصري، مفهوم الجماعة الوطنية، ويصبح هناك مجال للحراك السياسي والاجتماعي للأقباط، نتيجة لما يسميه المؤرخ المصري طارق البشري: عملية التمصير، التي تمت آنذاك؛ ويقول: «في سياق هذه الحركة بدأ دخول الأقباط

---

(١) راجع محاضرته: المسيحيون في الشرق قبل الإسلام، والتي شارك فيها ضمن سلسلة محاضرات ألقاها في دار الأدب والفن كل من: جورج خضر، وطريف الخالدي، وقسطنطين زريق، ورضوان السيد، ووجيه كوثراني، ثم جمعت في كتاب عنوانه: **المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات**، ط ٢، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.

(٢) **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي**، ترجمة بشير السباعي، ط ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٣٢.

في الوظائف المختلفة. استند إليهم الوالي أولاً في المهن التقليدية لهم، وهما مهنتا الصيرفة والدلالة، جمع الضرائب وتقسيم الأراضي»[1] أما دخولهم في الوظائف العامة فيلاحظ أنه تم بتدرج أبطأ. ويشير إلى أن الأقباط، كلفوا بالتجنيد في عهد إسماعيل باشا، ودخلوا القضاء والمجالس النيابية في عهده أيضاً.

ومع ثورة عرابي، وتشكيل الحزب الوطني الأهلي، في ١٨٧٩، وظهور شعار «مصر للمصريين» يدخل الأقباط مع المسلمين، في عقد مواطنة جديد، وتعتبر ثورة سعد زغلول ١٩١٩، بقيادة حزب الوفد ـ المكون من جناحي الجماعة الوطنية: المسلمين والأقباط ـ من العصور الذهبية، بالنسبة للأقباط في التاريخ المصري الحديث؛ الذي وصل فيه مكرم عبيد، إلى أن يكون الرجل الثاني، بعد مصطفى النحاس في الحزب[2]. ولا يذكر مكرم عبيد، إلا وتذكر عبارته الشهيرة: «أنا قبطي ديناً، ومسلم وطناً»، والتي حاولت أن تحل التمزق بين الانتماء الديني والانتماء الوطني.

عشية ثورة يوليو ١٩٥٢، يتفق معظم الباحثين في هذا الشأن: أن الوجود القبطي شهد انحساراً في الحياة السياسية المصرية، بعد أن بلغ ذروته مع حزب الوفد؛ وبدأ العديد من الأقباط في الهجرة، ونشأ ما يسمى اليوم بأقباط المهجر: وهم الذين يتبنون أفكاراً راديكالية في اتجاه بناء كيان قبطي منفصل عن محيط الدولة الوطنية في مصر.

أسباب هذا الانحسار متعددة، منها: أن ضباط الثورة لم يكن فيهم قبطي واحد، وتوجس الأقباط منهم خيفة، للعلاقة التنظيمية التي تربط بعضهم بجماعة الإخوان المسلمين. وكذلك كان من الأسباب: عدم الاكتراث الذي أبداه جمال عبد الناصر، الزعيم الحقيقي لتنظيم الضباط الأحرار، ناحية القبط، لارتباطهم بحزب الوفد خصم الثورة اللدود، وتهميشه لدور المجلس الملّي، لأنه نظر إليه، على أنه يضم مجموعة من الإقطاعيين، الذين لا يكنون للثورة الولاء،

---

(١) **مجلة المستقبل العربي**، العدد ٣٠، آب/أغسطس ١٩٨١.

(٢) راجع مصطفى الفقي، **الأقباط في السياسة المصرية، مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية**، القاهرة، دار الشروق.

بسبب ارتباطه، كما يعتقد، بالحياة البرلمانية الفاسدة ـ حسب النعت المفضل لعسكرتاريا الثورة الجديدة آنذاك.

ويذكر الباحثون سبباً آخر لعملية الهجرة المفاجئة، التي أتت عبر مراحل في المجتمع القبطي: وهي أن إجراءات التأميم، طالت كثيراً من القبط؛ ففي ذلك الوقت كانت طبقة الملاك والإقطاعيين، مكونة من عدد كبير من الأقباط.

وفي عهد أنور السادات، ومنذ وقت مبكر، ستبدأ نذر التوتر الديني بين المسلمين وبين الأقباط، وهي ما يصطلح على تسميتها: الفتنة الطائفية، ولعل معظمنا يتذكر أحداث حريق كنيسة الخانكة (١٩٧٢)، الذي جاء بعد مدة قصيرة، من اعتلاء الأنبا شنودة لكرسي البابوية، وقرارات مجمع الآباء للكنيسة القبطية الأرثوذكسية، الذي عقد في الإسكندرية، والذي تضمن مطالب قبطية محددة، وقرارات المجمع المقدس للكنيسة القبطية الأرثوذكسية، باعتكافهم في الأديرة بالأعياد، وإلغاء الاحتفالات الرسمية بعيد القيامة، وأحداث الزاوية الحمراء.

هذه الأحداث، فجرتها محاولة بناء كنائس جديدة، فبناء الكنائس، أو محاولة ترميمها يخضع للخط الهمايوني(*) الصادر في عام ١٨٥٦، وهو نظام

(*) خطّي همايون: الكلمة الأولى، كلمة عربية ترّكت، ومعناها في اللغة التركية: مرسوم. أما الكلمة الثانية، فكلمة فارسية الأصل، وتعني: المبارك أو المقدس أو الشريف أو المحظوظ، وقد انتقل معناها في سياق اللغة التركية إلى السلطاني أو الامبراطوري. وقد سبق هذا المرسوم الذي يدخل في خانة الإصلاحات التي تأثرت بأفكار الثورة الفرنسية، مرسوم آخر اسمه: خطّي كولخانه (مرسوم غرفة الورد) صدر سنة ١٨٣٩. وهناك دراسات غزيرة تناولت هذه الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية بشكل مفصل يمكن الرجوع إليها: مثل أغلب دراسات وجيه كوثراني وسيار الجميل. ودراسة أحمد عبد الرحيم مصطفى: **أصول التاريخ العثماني**، وخالد زيادة: **اكتشاف التقدم الأوروبي**. وعزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف**. وهاملتون جيب وهارولد بوين: **المجتمع الإسلامي والغرب** التي ترجمها عبد المجيد القيسي. وجورج جبور: **أثر الإسلام في الدساتير العربية**. وقد نقلت معنيي: خطي شريف كولخانه، وخطي شريف همايون من هاتين الدراستين الأخيرتين. كما يمكن للقارئ مراجعة نصوص هذه الأنظمة في ملاحق كتاب محمد مخزوم: **أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة** الصادر عن معهد الإنماء العربي ببيروت.

إصلاحي، استحدثته الدولة العثمانية، فيما استحدثته من نظم إصلاحية، تحت ضغط نقد الدول الأوروبية، وإثارتها لمسألة الأقليات الواقعة تحت حكم الدولة العثمانية؛ هذا النظام، كان يهدف إلى استيعاب غير المسلمين، من رعايا الدولة العثمانية.

وقد بلغت حدة التوتر الطائفي في عهد السادات: أن أقدم في خطوة غير مسبوقة، على عزل البابا شنودة من كرسي البابوية، وفرض الإقامة الجبرية عليه في وادي النطرون، وتشكيل مجلس لشغل كرسي البابوية، وقد قتل السادات في حادث المنصة الشهير، وقتل معه قرار العزل، وقرارات الاعتقالات الجماعية، في أحداث سبتمبر، وعاد البابا منتصراً على السادات.

حروب صغيرة

رفيق صموئيل حبيب، من مواليد القاهرة سنة ١٩٥٩، وتخرج من جامعة القاهرة (ليسانس آداب ـ قسم علم النفس)، سنة ١٩٨٢، وكان الأول على دفعته بتقدير جيد جداً، ولم يُعيَّن معيداً، على أساس أن هذا التقدير حصل عليه في السنة الأخيرة، والعرف اقتضى أنه من أجل أن تكون معيداً، لا بد أن تحصل على هذا التقدير طيلة ثلاث سنوات، (وهو ما يسمى بليسانس الممتاز في مصر). تقبّل رفيق هذا العرف، وسلّم به لكن في السنة التالية عُيِّن زميله معيداً دون أن يجتاز ليسانس الممتاز هذا؛ أي أن هذا العرف طبق عليه، ولم يطبق على زميله، فلم يسكت على هذا التمييز في المعاملة، الذي فرضته المحسوبيات العائلية، ورفع قضية ضد الجامعة. استمرت هذه القضية في أروقة المحاكم سبع سنوات، أخذ بعدها حكماً بالتعيين، في جامعة القاهرة!

اكتشف أن الحكم يعيّنه، بحسب ما كان عليه حين رفع الدعوى، (طالباً يطالب بحقه في الإعادة)، والقضية، إلى أن فصل فيها القضاء، استمرت سبع سنوات، ولم يكن من المنتظر منه أن يضع يده على خده، طيلة هذه المدة وينتظر من المحكمة أن تعينه معيداً، فلقد واصل دراسته العليا، إلى أن حصل على درجة الدكتوراه سنة ١٩٨٨، والحكم يعينه بدرجة أقل بكثير من درجة مدرس، التي استحقها بحسب الشهادة العلمية، فالحكم كان يعيّنه بمرتبة معيد. في النهاية، رفض أن يكون معيداً، وهو يحمل درجة دكتوراه، إضافة إلى هذا،

وجد أنه داخل القسم، قسم علم النفس بالجامعة، مواجه بعداء شديد من قبل الأساتذة في القسم، لأنهم فيما يبدو، لم يتقبلوا فكرة أن يأتي إليهم أحد بحكم محكمة؛ فهذا في اعتقادهم يقلل من هيبتهم الإدارية.

ترك الجامعة، وتنازل عن التدريس فيها، وانخرط في العمل الاجتماعي، في الهيئة القبطية الإنجيلية، لأن هذه المعركة من جانبه، كانت إثبات حق ليس إلا، وقرر أن معركة مثل هذه، محدودة الفائدة، لأنها معركة تنتهي بوظيفة، وأي وظيفة، أياً كانت داخل الجامعة أو خارجها، ممكن أن تؤمن للإنسان كسب رزقه، وتوفر قوت يومه، فالأمر برأيه لا يحتاج أكثر من هذا التصور البسيط.

المعركة الأهم في نظره، والتي أعطاها كل جهده، وكان مستعداً أن يضحي فيها بالكثير، كانت المعركة الفكرية، التي أثارتها كتاباته، وتسببت فيها، لأنها كانت بالنسبة له معركة وجود، بكل ما تحمل هذه الكلمة الأخيرة، من قيمة ومعنى على المستوى الإنساني، وعلى المستوى العلمي.

فمن هو رفيق صموئيل حبيب؟ وما هي معركته الفكرية؟ ومع من كانت؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه في هذا العرض الموسع لأبعاد قضيته، وأبعاد معاركه التي أثارتها كتبه الخمسة.

رفيق حبيب، كما هو اسمه العلمي المطبوع على أغلفة كتبه، باحث اجتماعي مصري، يَعِد بالكثير، انصبت كتاباته ودراساته، على تناول الظاهرة الدينية، من زاوية التحليل الاجتماعي والسياسي، صدر له إلى الآن ستة كتب، وكتاب سابع اشترك في تأليفه مع محمد عفيفي، وقدم له رفعت السعيد[1].

أول كتبه **سيكولوجية التدين لدى الأقباط**: سحب من السوق لفترة طويلة؛ وقد صدر تحت هذا العنوان **سيكولوجية التدين لدى الأقباط: الجزء الأول: القيم الدينية**؛ وكان قد أتم الجزء الثاني والجزء الثالث من هذا المشروع،

---

(١) عنوان الكتاب: **تاريخ الكنيسة المصرية**، وهو صادر عن الدار العربية للطباعة والنشر في القاهرة سنة ١٩٤٤.

(الجزء الأول والجزء الثاني كانا يحملان العنوان نفسه مع عنوان فرعي آخر؛ الجزء الثاني كان عنوانه الفرعي **القيم الأخلاقية**؛ أما الجزء الثالث فكان عنوانه الفرعي **دينامية التدين**). يقول عن هذين الجزأين: إنهما ضاعا في متاهة الأدراج، وهما الجزآن اللذان كان يريد أن يتمم بهما مشروعه، في البحث في القيم الدينية، من خلال انعكاس التدين على الشخصية.

الحقيقة أن الكتاب بجزئه الأول، فجر مشكلة ما، بين الكنيسة الأرثوذكسية والكنيسة الإنجيلية، خاصة أن الكتاب صادر عن دار الثقافة المسيحية، التابعة للكنيسة الأخيرة، وكذلك لأن المؤلف، هو ابن رئيس الطائفة البروتستانتية في مصر، وهو القس صموئيل حبيب[*]؛ الكتاب ينتمي إلى دراسات علم نفس الدين، ويتوسل إلى نتائجه بالمنهج الإحصائي، فهو لا يتعرض لجوهر الديانة، وإنما يدرس السلوك الديني لدى الإنسان، الذي يتأثر بتدينه، وتشكلاته المعرفية والقيمية والسلوكية، من خلال هذا التدين؛ فالكاتب ممن يعتقدون: أن النص الديني أو التدين، قد يتشوَّه من جراء اختراق العوامل الاجتماعية والحضارية والشخصية لأفقه وسمائه. ومن الحساسيات التي أثارتها نتائج الكتاب: إشارته إلى ارتفاع درجة القيمة الخاصة، بالالتزام القومي والاجتماعي، لدى البروتستانت عن الأرثوذكس، وانخفاضها لدى الكاثوليك. وهذا من أسباب سحب الكتاب الطويل من الأسواق، وتهديد المؤلف بإبلاغ الفاتيكان، لأن النتائج كانت نتائج سلبية بالنسبة للكاثوليك.

يقول المؤلف عن هذا الكتاب، في تجربته الذاتية: **اغتيال جيل: الكنيسة، وعودة محاكم التفتيش**؛ إن فكرته «كانت فكرة بسيطة، محورها: أن البحث العلمي، يمكن أن يكون وسيلة، لاكتشاف الواقع الكنسي، بسلبياته وإيجابياته، ومن ثم يتيح ذلك للكنيسة، أن تطور من نفسها، وأن تراجع نفسها، وجاء ذلك في سياق الفكرة العلمية التقليدية، ومن خلال أدوات البحث العلمي الشائعة»[1].

لم تثن هذه الحملة الكاتب ـ رغم ضغط المؤسسات الدينية عليه ـ عن

(*) توفي القس صموئيل حبيب في ٧ تشرين الأول/أكتوبر، عام ١٩٩٧.

(١) ط ١، القاهرة، دار يافا للنشر، ١٩٩٢، ص ٣١.

الاستمرار في الطريق الذي رسمه لنفسه، فهو يؤكد أنه يكتب على أنه باحث مصري، لا باحث بروتستانتي، لأن الخلاقات المذهبية لم تكن محور اهتماماته. وقد أقدم على خطوة أكثر جرأة من الخطوة الأولى؛ وهي وضع الظواهر المسيحية، في سياق المجتمع العام، ودراستها كجزء من أزمته، كما يقول. لهذا عندما أصدر كتابه **الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر** كان الأزهر وكانت الكنيسة جنباً إلى جنب، ومعهما كل التداعيات السياسية للظاهرة الدينية، من (الإخوان المسلمين) و(الأمة القبطية) إلى الأصوليات المتجددة، التي تتوسل بالعنف في التعبير عن فكرها، من أصوليي المسلمين إلى أصوليي المسيحيين. وأتبع هذا الكتاب المكتوب بلغة علمية رصينة، لا تروق إلا لفئة المتخصصين كماهو كتابه أيضاً **سيكولوجية التدين لدى الأقباط**، أتبعه بكتيب صغير مكتوب بلغة سهلة، قريبة من متناول فهم القارئ العادي، الكتيب كان **المسيحية السياسية في مصر** ـ صادر عن دار يافا أيضاً. والكاتب في هذا الكتيب الصغير، كان يريد أن يقول بنوع من المماثلة: إنه كما يوجد إسلام سياسي، فهناك مسيحية سياسية أيضاً!

في البداية، كان لا بد للمؤلف أن يبرر أو يقنعنا، بانضباط مصطلح (المسيحية السياسية)، على الواقع الديني للمسيحية في مصر، وعلى تياراتها الروحية، ويبرز لنا مسوغات هذه المماثلة مع مصطلح (الإسلام السياسي)، الذي يمكننا أن نميزه بسهولة عن غيره من تيارات الإسلام الأخرى، بأولوية المسألة السياسية لديه على الجوانب الأخرى من الدين، فهذا النوع من الإسلام، لا يميز ما بين العبادات والمعاملات؛ فيرى في العبادة سياسة، وفي السياسة عبادة؛ ففكره يتمحور حول تحديد الطبيعة الدينية للسلطة. ولا يكتفي بهذا، بل إنه يرى أن هذا التحديد الأيديولوجي، لا يمكن أن يقوم في السلطة، إلا إذا كان هو على رأسها، من هنا جاءته هذه التسمية (الإسلام السياسي)؛ إلى ذلك، فهو يذهب إلى أبعد من مطلب جعل مشروعية الدولة من خلال الإسلام، كما كان يذهب إلى ذلك في بدايات هذا القرن نهضويو الإسلام، فهو يريد أن يحكم دون أي لف أو مواربة.

هذا هو (الإسلام السياسي) كما نعرفه، لكن كيف يستقيم هذا المصطلح (المسيحية السياسية) بوصفه مصطلحاً قابلاً للتداول والاستعمال، والمسيحية

ديانة، دعوة انعزالية وانسحابية من الواقع الدنيوي، بتمفصلاته السياسية والاجتماعية، وسباحة في الملكوت الديني؟ فالمسيحية عندما حكمت، أو جعلوها تحكم في الدنيا، كان هذا انحرافاً بها عن جوهرها الحقيقي، بينما الإسلام ـ على مستوى النص ـ لم يعرف هذا الفصل الشديد بين الديني والدنيوي، فهناك تمازج وتداخل بين هذين العالمين: (العالم الدنيوي والعالم الأخروي) في الإسلام، وإن كانا ـ تاريخياً وعلى المستوى العملي ـ عرفا هذا الانشطار والتباين، أو قل تحديد الوظائف، فكان السلطان وكان الفقيه... لذا يصدق القول: إن التاريخ الإسلامي لم يعرف إلا الدولة السلطانية التي لا تقف عند حدود الدنيا وحسب.

يرى المؤلف: أن هذا التيار الديني المسيحي في مصر، الذي يُلحق به نعت (السياسي)، «عندما يتجنب الواقع والحياة العامة، يؤثر بشكل أو بآخر، على الحياة السياسية المصرية، وخاصة على التكوين السياسي للجماعة الوطنية، كما أنه برغم انعزاله الواضح، يقدم في بعض الأحيان، على مواجهة المجتمع، أو جماعة فيه، بأسلوب اقتحامي مؤثر»[١].

ولكي نفهم مؤدى هذا التحليل نشير، إلى أنه يضع الأقلية في مواجهة الأغلبية، ويغلِّب العلاقة الصراعية ما بين فئات المجتمع، وفق رؤية اجتماعية معينة، إذ ينظر للحركة الدينية عموماً، بأن طريقها يبدأ «بنقد الفكر الديني السائد، لينتهي بها المطاف بنقد النظام السياسي السائد»[٢]، أعلن عن ذلك، في أول فصول أحد كتبه مستشهداً فيما يخص آليات التفكير الديني، عندما يجد نفسه محصوراً في نطاق أقلوي، برأي «مهيل» أن كنيسة الأقلية، تشدد دائماً على الأبعاد الدينية، وعلى اعتبار أن الإيمان حل فردي، وليس حلاً جماعياً، لا تتحقق مقتضياته، إلا بالاهتمام بالشأن السياسي والاجتماعي. ويتساءل بعدها: عن سلوك المؤمن في بقية جوانب الحياة. وهنا ـ يقول المؤلف ـ نجد نماذج متعددة، منها:

---

(١) المسيحية السياسية في مصر: مدخل إلى التيارات السياسية لدى الأقباط مع وثائق جديدة، ط ١، القاهرة، يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٠ ص ٢.

(٢) الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، ط ١، القاهرة، دار سينا للنشر ١٩٨٩، ص ١١.

١ ـ الإزدواجية الفجة، بين الديني والمدني، بحيث يعيش المؤمن حياة دينية وحياة عملية، دون أي ارتباط بين سلوكه في هذه المواقف وتلك.

٢ ـ تتأثر حياة الفرد بكل جوانبها، بمفاهيمه الدينية، دون أن يعي ذلك، ودون صياغة هذا التأثير، في فكر مسيحي سياسي واضح»[١].

في النموذج الأخير يُظهر المؤلف المسيحية السياسية: «فإذا كان الحل الإيماني يدفع الفرد إلى رفض النظام الاجتماعي، دون أن يعلن رفضه للنظام السياسي، في صورة معارضة سياسية، فإن النتيجة النهائية، أنه ينتمي إلى تيار سياسي معارض، وهكذا نجد أن أشد الاتجاهات انعزالية، قد تكون أكثرها تأثيراً على الوضع الاجتماعي السياسي»[٢].

الحاكمية المسيحية!

يمثل لهذا التيار، الذي يتجه إلى الانعزال، ثم ينتقل من الانعزال إلى الانخراط في الحياة، بالأب دانيال البراموسي (من الكنيسة الأرثوذكسية)، الذي يقول عنه: إن كتاباته تصل إلى أنحاء مختلفة في مصر، وصدور كتاب جديد له، أو إعادة طبع كتاب قديم، تعد من المناسبات المتميزة بين الأقباط، خاصة الشباب. وهو شاب تخرج من كلية الهندسة، وترهبن في دير البراموس، ويعمل الآن في خدمة الشباب في محافظة المنيا.

الأب دانيال البراموسي، كما يعرض المؤلف لأفكاره، ينزع إلى تكفير كل من هو على غير أفكاره: أقباطاً كانوا أم مسلمين، وتصل هذه النزعة التكفيرية إلى حد الدعوة إلى الحرب الروحية، التي تأتي عبر مراحل من محاربة الإنسان، وصراعه مع الأرواح الشريرة، إلى محاربة التلفزيون (بوصفه أحد أساليب مملكة الشر)، إلى الدخول في مواجهة المجتمع مواجهة علنية، سواء مع الكنيسة أو المسلمين أو الدولة[٣]. هناك أيضاً سامح موريس من الكنيسة الإنجيلية الذي «استطاع تكوين تيار روحي قوي، أصبح له مؤسسة تحتضنه، وهي كنيسة

---

(١) المسيحية السياسية في مصر، ص ٢١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢١.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧.

الدوبارة»[1]. والقِمَّص زكريا بطرس «واحد من أبرز قادة التيار الروحي الكاريزمي في السبعينيات، والثمانينيات. والقمص زكريا بطرس، هو كاهن كنيسة مار مرقص بمصر الجديدة، حتى عام ١٩٧٩، حيث أبعد بعد ذلك عن ممارسة مهامه الكهنوتية، وحرم من الوعظ؛ فقد كان بينه وبين تيار البابا شنوده صراع، فأفكاره ومعتقداته، تختلف عن التيار السائد في الكنيسة الأرثوذكسية؛ وقبل إبعاد القمص، نشر كتاباً بعنوان **الأرثوذكسية مذهبي**، لينفي الاتهامات التي وجهت له، من قبل القيادات الأرثوذكسية، حيث اتهم بالخروج عن الفكر الأرثوذكسي الصحيح، ولكن الكتاب، لم يبرئ ساحته، ولم يمنع ابعاده رسمياً، بعد صدور الكتاب بحوالي العام»[2].

ويذكر المؤلف: أن سبب إبعاده: إثارته لمشاكل مع الدولة، حتى صار وجوده غير مرغوب فيه: «لقد جمع القمص بين الروحية الحماسية، ومهاجمة الدولة، في الأمور التي تخص المسيحيين، والرد على المناقشات الإسلامية لبعض القضايا المرتبطة بالمسيحية، وأخيراً اتهم بتبشير المسلمين، وكان هذا الاتهام الأخير قبل سفره»[3] وفي فصل «المسيحية دنيا ودين» من هذا الكتيب الصغير، يرسم المؤلف الخريطة الأيديولوجية للمسيحية في مصر، ويقسمها إلى الاتجاهات التالية:

١ ـ الاتجاه العلماني في تفسير التاريخ الكنسي: ويمثله إلى حد كبير ميلاد حنا[*]، وهو يؤكد على انفصال الدين عن الدولة في المسيحية، ويرى أن الكنيسة خرجت عن المسيحية الصحيحة، عندما خلطت بين الدين والدولة، ويردد هذا الاتجاه، أهمية قيام الكنيسة بدورها الديني، دون تدخل في السياسة، وكذلك أهمية ابتعاد رجال الدين عن السياسة؛ وبهذا يصبح الدين: عبارة عن موضوع عبادي أخلاقي فردي.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(*) مهندس وخبير سكاني، وأحد الوجوه الثقافية والفكرية المعروفة في المجتمع المصري. وأستاذ في جامعة عين شمس، وحالياً كاتب بالأهرام، وعضو المجلس الأعلى للثقافة.

٢ ـ الاتجاه الكنسي الإنعزالي: كما هو عند الأب متى المسكين(*) وعند الاتجاه الروحي الإنعزالي، حيث يرى أن الكنيسة لها وظيفة أساسية، وهي التعليم الديني.

٣ ـ الاتجاه الكنسي الشمولي: يمثله البابا شنوده(**) والانبا غريغوريوس(***) وهو يرى أن المسيحية دين ودولة، وأن الفكر المسيحي يشمل مختلف جوانب الحياة.

٤ ـ الاتجاه التوفيقي كما هي حالة وليم سليمان قلادة(****)، وهو يتمثل في رؤية دور الكنيسة، باعتباره دوراً دينياً أساسياً، ولكن يضاف لهذا الدور، البعد الوطني، بحيث يكون على الكنيسة أن تقوم بأداء أدوار وطنية محدودة، مثل الوقوف في وجه المستعمر، وغيره، وهذا الاتجاه يحدد دور الكنيسة: على أساس رؤية قيمية مثالية، تفترض حدوث توازن بين البعد عن السياسة، والقيام بدور وطني[١].

البابا شنوده والأنبا غريغوريوس والأب متى المسكين، والأنبا صموئيل(*****) في انتمائهم للتيار الديني، وميلاد حنا ووليم سليمان قلادة في تعبيرهما عن التيار العلماني، يجمعهم شيء واحد: أنهم كلهم من خريجي مدارس الأحد، ومدارس الأحد يضعها المؤلف بالتوازي مع فكرة الإخوان

(*) الراهب الأب متى المسكين، اسمه الأصلي قبل الرهبنة: يوسف إسكندر، صيدلي، انقطع للرهبنة في دير أبي معاذ، عند مدينة الاسكندرية، قام بعملية استصلاح للأراضي التي حوله، نشب صراع بينه وبين الأنبا شنودة، بسبب تبني الأول لخطاب ديني محض، ورعاية الأخير لخطاب كنسي شمولي.

(**) اسمه الأصلي قبل الرهبنة: نظير جيد، وكان صحفياً، وكاتباً، وشاعراً، قد تخرج من كلية الآداب. من قسم التاريخ في جامعة القاهرة سنة ١٩٤٧.

(***)اسمه الأصلي قبل الرهبنة: وهيب عطا الله، حاصل على دكتوراه في فلسفة اللغات، وهو يشغل منصب أسقف البحث العلمي والثقافة الوطنية.

(****) مفكر قانوني وكاتب ومؤرخ تخرج من كلية الحقوق، من جامعة القاهرة سنة ١٩٤٦، وترقى في سلم القضاء الإداري إلى أن صار وكيلاً لمجلس الدولة.

(١) **المسحية السياسية في مصر**، ص ٦١، ٦٢.

(*****) اسمه الأصلي قبل الرهبنة: سعد عزيز، عرف كراهباً باسم مكاري السورياني، تخرج مثل البابا شنودة من كلية الآداب، قتل في حادث المنصة الشهير مع أنور السادات.

المسلمين، بحسبانهما تيارين إحيائيين داخل الوسط المسيحي الأقلوي، والوسط الإسلامي الغالب. رعى نبتة التيار الديني في هذا الجيل حبيب جرجس، وقد نشأ هذا الجيل متأثراً به، «فكان منهم من يعبر عن البابا كيرلس(*) في القضايا والموضوعات السياسية، وكان منهم من يهتم بأقباط المهجر، والكنائس المسيحية في العالم (الأنبا صموئيل)، وكان منهم من يهتم بالشباب ومدارس الأحد (الأنبا شنوده في ذلك الوقت)»[1].

أما التيار العلماني (ميلاد حنا ووليم سليمان قلادة) فهما من ارتبط وعيهما وخطهما السياسي، بالمرحلة الناصرية: «يمثل ميلاد حنا الاتجاه المستنير أو التقدمي، الخارج من مدارس الأحد؛ ولكنه لم يكن اتجاهاً مسيحياً داخل مدارس الأحد، أو الكنيسة.. وعلى العكس من وليم سليم قلادة، يحسم ميلاد حنا معظم مواقفه مع الكنيسة والدولة.. ففي رأيه:

أن ممثل الأقباط، هو رجل السياسة وليس رجل الدين، ويعتبر القضية الدينية قضية اجتماعية، يحلها العمل السياسي»[2].

أما وليم سليمان قلادة، فبحسب تصنيف المؤلف، فقد «قدم اتجاهاً وسطاً، واتجاهاً توفيقياً، فلقد ثابر على التمسك بالموقف الوسط، محافظاً على التوجه الكنسي، والتوجه العام»[3] لذا لا يرى المؤلف في اتجاهه، اتجاهاً علمانياً صرفاً، وإنما يرى فيه نوعاً من العلمانية الدينية.

ولكن من هو حبيب جرجس، الذي خرجت من معطفه الأجيال الجديدة، (دينيّوها وعلمانيوها) والتي تسنمت مواقع القيادة الروحية للأقباط، وتشكلت منها نخبها المثقفة المدنية؟

حبيب جرجس (١٨٧٦ - ١٩٥١)، حسب التراتبية الكنسية، كان

(*) المؤلف هنا يتحدث عن فترة الستينيات، فيصبح المعنيّ كيرلس السادس، الذي يمثل خط الإصلاح الذي بدأه كيرلس الرابع، الملقب بأبي الإصلاح في منتصف القرن التاسع عشر.

(١) **الإحياء الديني: ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر**، ط ١، القاهرة، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩١، ص ٨٥.

(٢) **المسيحية السياسية**، ص ٨٩، ٩١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٩.

شمّاساً: (مساعد كاهن)؛ لعب دوراً كبيراً، في عملية تغيير وإصلاح وضعية الأقباط الدينية والثقافية والتعليمية؛ لعب هذا الدور في إطار أرثوذكسي محافظ، فأنشأ مدارس الأحد، تأسياً بالجماعات البروتستانتية الوافدة على مصر، إلى جانب تأسيسه للمدرسة الاكليركية.

يوضح الكاتب الماركسي أبو سيف يوسف (قبطي)، الدوافع التي خلقت هذا التحدي الثقافي والديني الجديد، فيقول: من بين الدوافع التي أدت إلى تشكيل مدارس الأحد، مواجهة مسعى الكنيسة الإنجيلية، إلى استقطاب الشباب الأرثوذكسي إلى مدارسها، التي كانت قد سبقت إلى تنظيمها»[1]. مسجلاً ملاحظة سريعة وهي «أن تطوير مدارس الأحد وتوسيع أنشطتها الاجتماعية لا بد وأن يفضي إلى الاقتراب المحتوم، من تخوم الحياة السياسية، والعمل السياسي»[2]. وحبيب جرجس ـ كما يذكر محمد حسنين هيكل في **خريف الغضب** ـ هو أول من استعمل ـ على حد وصفه ـ التعبير الخطير: الأمة القبطية[3].

وستتلقف هذا التعبير جماعة سياسية منغلقة على ثقافتها الخاصة، وهي «جماعة الأُمة القبطية»، التي أسسها المحامي إبراهيم فهمي هلال (من خريجي مدارس الأحد)، في سنة ١٩٥٢. اشتهرت هذه الجماعة، باختطافها للبطرك يوساب الثاني (عام ١٩٥٤)، وإجباره على توقيع وثيقة، تقر بتنازله عن كرسي البابوية، مثلما اشتهرت جماعة التكفير والهجرة، بقيادة شكري مصطفى، باختطاف الشيخ محمد حسين الذهبي في أواسط السبعينيات، ومن ثم اغتياله، لكن محاولة إبراهيم فهمي هلال وجماعته، باءت بالفشل والخسران، وعاد يوساب الثاني إلى كرسيه، وقبضت الحكومة المصرية على الجناة، وحلّت التنظيم.

وقد جاءت إصلاحات حبيب جرجس المهمة، في سياق إصلاحات حذرة ومتدرجة، بدأها كيرلس الرابع (أبو الإصلاح)، منذ منتصف القرن التاسع عشر، ففتح المدارس للبنين والبنات وأدخل المطبعة، وأنشأ مدرسة بطريركية، نتيجة لإحساسه بتردي الوضع الكنسي القبطي، وبقائه على حاله؛ فالإصلاحات

---

(١) **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية**، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ١٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٠.

(٣) **خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر السادات**، ط ٥، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ١٩٨٣، ص ٣٣١.

التي استحدثها محمد علي، حين أرسى دولة مركزية في مصر، وأفواج بعثاته التعليمية إلى أوروبا لم تشمل الأقباط، لأن إصلاحاته كانت تتجه لبناء مجتمع عسكري، والأقباط كانوا غير مستوعبين في نظام الخدمة العسكرية، إضافة إلى أن هذه البعثات، تمر في معظمها عن طريق الأزهر.

هنا أحس كيرلس الرابع، بضرورة اعتماد مؤسسته الدينية على ذاتها، والقيام بنهضة، وإصلاح أوضاع الداخل، بمعزل عن التغيرات التي أحدثتها دولة محمد علي في جسمها السياسي والاجتماعي.

ثم جاء إنشاء المجلس الملّي، مع الصعود الاجتماعي لدور العلمانيين والأراخنة (الأغنياء) في المجتمع القبطي، الذي كسر من حدة سيطرة الاكليروس الديني، على مقدرات الطائفة، في مجال الرياسة الدينية والأوقاف، وما إليها من شؤون دنيوية ودينية.

وهناك رافد آخر: (وهو الرافد القوي والمؤثر) لعملية الإصلاح هذه، ويتمثل في محاولة الإرساليات التبشيرية القادمة من بريطانيا، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكثلكة الأقباط الأرثوذكس، التي لم تحقق نجاحاً يذكر. لتليها بعد ذلك الإرساليات التبشيرية البروتستانتية، في نهايات القرن التاسع عشر، الزاحفة من أمريكا مستغلة الوضعية الاستعمارية، التي يقبع تحتها المسلمون والأقباط في مصر. فهذه الإرساليات التبشيرية، كانت موجهة بالأساس للمسلمين، لتحويلهم للديانة المسيحية؛ وعندما أحست أن مثل هذه المهمة مستحيلة، اتجهت للأقباط، لسلخهم عن كنيستهم الأرثوذكسية، وقد نجحت في اقتطاع جزء منهم، وكسبهم إلى كنيستها الإنجيلية المشيخية، ساعدها في ذلك الخدمات الصحية العالية، والإمكانات التعليمية التي توفرها للناس، مما ليس في مكنة مجتمع تقليدي متخلف، مثل المجتمع المصري وقتذاك، أن يوفره لأبنائه. لهذا جاء الإصلاح الذي دشنه كيرلس الرابع، وخطا به حبيب جرجس خطوات بعيدة، عبر إنشائه لمدارس الأحد؛ مما يفسر لنا الحساسية الخاصة ما بين الأرثوذكس والبروتسانت في مصر؛ فالبروتستانت أنشأوا لهم كياناً دينياً واجتماعياً، على حساب الكيان الديني: (المذهبي) للمجتمع الأرثوذكسي. وسميناها حساسية مذهبية خاصة، لأنه من المعروف أن الحساسية المذهبية، هي بين الكاثوليك والبروتستانت، وليست بين الأرثوذكس

والبروتستانت، فالبروتستانتية فكرة وزعامة (مارتن لوثر)، منشقة ومتمردة على الكنيسة الكاثوليكية، إبان نشأتها في القرن السادس عشر، فثورتها الإصلاحية كانت على الكنيسة الكاثوليكية، وعلى البابا، ودعوتها للتعامل مع الكتاب المقدس مباشرة، دون وسائط كهنوتية.

البابا شنوده الثالث يتدخل

في تتبعنا لكتب رفيق حبيب، وصلنا إلى كتابيه **الاحتجاج الديني والمسيحية السياسية**، وركزنا في هذا التتبع، على عرض الكتاب الأخير، وذلك لأنه يشكل مدخلاً مبسطاً، لأهم ما جاء في الكتاب الأول، الذي كتب بأسلوب علمي، قد لا يكون في متناول فهم القارئ العادي.

كانت المعركة في البداية، محصورة داخل البيت المسيحي، ما بين الكنيسة الأرثوذكسية والكنيسة الإنجيلية، وكما ارتكب المؤلف في كتابه الأول **سيكولوجية التدين لدى الأقباط** هفوة طباعته في دار نشر إنجيلية، مما بدا وكأنه رأي تتبناه طائفته البروتستانتية، ضد الأرثوذكس، كان حظه السيئ أيضاً: أن من لفت الأنظار إلى كتابيه الثاني والثالث، وقام بعرض ما فيهما من أفكار ساخنة، كاتبان محسوبان على تيار الإسلام السياسي، هما: كاتب «الأهرام» فهمي هويدي، وعادل حسين رئيس تحرير جريدة الشعب السابق.

يقول المؤلف في تجربته الذاتية **إغتيال جيل**.. عن هذه المرحلة: «عندما كتب فهمي هويدي عن كتاب **المسيحية السياسية** في الأهرام في ١٠/٤/١٩٩٠، كان ذلك شرارة البدء، لخروج الغضب، وارتفاع الصوت، وبداية حرب المؤسسات، وأساليب الضغط والابتزاز، وكأن الأرض انفتحت عن بركان ظل حبيس الصدور... وفي ١٧/٤/١٩٩٠، وفي جريدة الأهرام، وفي المكان المخصص لنشر مقالات فهمي هويدي، نشر رد من البابا شنوده الثالث، يرد فيه على مقال فهمي هويدي السابق، الذي تناول كتاب المسيحية السياسية، وكذلك يرد فيه على الكاتب وكتابه»[1].

وجاء في رده على مقال هويدي، هذا التوصيف للكاتب: «شاب

(١) اغتيال جيل، ص ٣٩، ٤٠.

بروتستانتي، ثائر على كل الأوضاع، يلقي الاتهامات بلا حرص وبلا دليل، ويعترض على كل الأوضاع ويتعرض لكل القيادات بالاسم، ليس في الكنيسة القبطية وحدها، بل حتى في كنيسته الإنجيلية، بل يتعرض أيضاً للقيادات الإسلامية وللوعاظ والشيوخ المسلمين»[1].

بادر والده صموئيل حبيب، (رئيس الطائفة الإنجيلية) ـ كما يقول ـ لنزع فتيل المعركة، ليعلن رسمياً عدم وجود علاقة، بين كتبه وبين المؤسسة البروتستانتية. وذلك لامتصاص غضبة البابا شنوده الثالث، ودفع الاتهام الموجه إليه: أنه مشترك مع إبنه في تأليف هذه الكتب. لم يكن البابا وحده الذي قام بالرد على كتابَي المؤلف، حين عرض لهما فهمي هويدي في الأهرام، فعلى الصفحة نفسها، كتب وليم سليمان قلادة، رداً عاب فيه على المؤلف استخداماته للمصطلح: مثل استخدامه كلمة «الحاكمية» ليقرب بها المفهوم المسيحي لرياسة «الرب يسوع». وتمحور رده في انتقاد المرجعية الغربية لمفاهيم المؤلف، التي لا تراعي خصوصية التركيبة الثقافية للواقع المصري المختلف، وتحميل «الديني» مدلولاً «سياسياً» ليس فيه.

ومن الأمانة هنا أن نقول: إن رفيق حبيب يندرج في منهج تفكيره إلى الاتجاه الذي يؤكد على تحيز المعرفة، وتحيز العلم؛ وله بحث في هذا الصدد قدمه إلى ندوة (إشكالية التحيز.. رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)[2] عنوانه (العلوم الاجتماعية بين التحديث والتغريب: نموذج علم النفس) دعا فيه: إلى التوصل لخصوصية منهجية مفاهيمية، وذلك من خلال الاستخدام النقدي للمناهج التي وضعها الآخرون، بشكل يسمح بتجاوز سلبياتها، وتجاوز تحيزاتها.

إذن: ما السبب في الملاحظة التي أبداها قلادة على المؤلف، والتي تأخذ عليه تغريب المفاهيم؟ يرى المؤلف في موقفه، رفضاً واضحاً، لأن يكتب بروتستانتي عن الأرثوذكس، في حين يتصور أنه بصفته باحثاً مصرياً، يمكنه أن

---

(١) المصدر السابق، ص ٤١.

(٢) عقدت هذه الندوة في نقابة المهندسين بالقاهرة سنة ١٩٩٢م، وقد صدرت أعمالها في كتاب يحمل اسم الندوة. وقد صدر هذا الكتاب عن نقابة المهندسين بالاشتراك مع المعهد العالي للفكر الإسلامي سنة ١٩٩٦.

يعالج الموضوعات البروتستانتية والإسلامية، ما دامت كتاباته لا تدخل في نطاق شرح وتفسير العقائد، بقدر ما هي عن البعد الاجتماعي والسياسي للظواهر الدينية.

ولكن النقد الأقوى الموجه للمؤلف: هو الهجوم الذي شنه عليه غالي شكري(*)، والذي نشره على حلقات في مجلة **الوطن العربي** بتاريخ ١١/٥/١٩٩٠؛ تحت عنوان مثير (هجوم بروتستانتي على الكنيسة القبطية: حصان طروادة المسيحي في مصر). والحق أنه مقال محبوك من مفتتحه إلى منتهاه، لمفكر محترف استطاع فيه أن يسدد ضربات موجعة للمؤلف، ويضعه في خانة الدفاع عن النفس، ومغالبة السياج التأمري، الذي ضُرب على كتبه.

وسأحاول أن أوجز قائمة اتهامات غالي شكري للمؤلف، ابتداء من تحفظه، أن يقوم مقام البابا بالرد على فهمي هويدي وعلى المؤلف، إلى ملاحظاته التي تتصل بصلب منهج المؤلف، وهي:

- التحالف مع الإسلام السياسي.
- الأجندة الطائفية السرية، فهو يهدف إلى تأكيد وجود طائفته أقلية داخل الأقلية.
- إلقاء شبهة المؤامرة العائلية، على كتب المؤلف من خلال الإلحاح على أنه ابن لرئيس الطائفة الإنجيلية.
- التركيز على (وطنية) الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ودمغ الكنيسة الإنجيلية بـ «اللاوطنية»، من خلال التذكير، بأصلها الاستعماري الوافد، والقول بأنها لا زالت تتلقى توجيهاتها، من المركز الأجنبي في الولايات المتحدة الأمريكية؛ والإشارة إلى علاقتها بالصهيونية واليهودية.
- تطبيق أفكار ماركسية مجتزأة، والترديد المشوه لنوع من الماوية المبتذلة.

ويرد المؤلف على لائحة اتهامات غالي شكري بأنها: «ليست إلا صدمة، ضمن مفاجآت هذا الزمن. ففي كتابه: **الثورة المضادة في مصر**، قدم دراسة

(*) توفي في ١٠ أيار/مايو سنة ١٩٩٨م.

للكنيسة الأرثوذكسية، وحركة مدارس الأحد، وجماعة الأُمة القبطية، من منظور الاجتماع السياسي، كاشفاً عن بعدها السياسي، وذلك بجانب تناوله للبابا شنوده نفسه، وفي سلسلة المقالات التي خصصها للهجوم عليّ، ظهر في موقف مختلف، كجزء من المؤسسة الكنسية، يفكر بمنطقها الذي يرفض التفسيرات العلمية، بكل صورها»[1]. كل هذا الغضب من المؤلف، لأنه تجرأ على استخدام تعبير: (المسيحية السياسية)، تعبيراً مرادفاً (للإسلام السياسي)، وحاول أن يبحث عن نظائر مسيحية، لأفكار الحاكمية والتكفير، إلى غيرها من مفاهيم مغالية، عرفت بها واشتهرت، بعض فصائل الأصولية الإسلامية المعاصرة؛ مع أنه ليس أول من استخدم هذا التعبير، فقبله استخدمه محمد حسنين هيكل في كتابه: **خريف الغضب**، في أوائل الثمانينيات، ونبيل عبد الفتاح في كتابه: **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر**. وقد شبه هيكل درس الجمعة للبابا شنوده، حينما كان أسقفاً بـ «درس الثلاثاء، الذي اشتهر به الشيخ حسن البنا، المرشد العام للإخوان المسلمين»[2]. وذكر أن الرهبان الجدد (الأنبا شنوده والأنبا صموئيل والأنبا غريغوريوس) كانوا يسمون من قبل بعض رهبان الأديرة التقليديين: بالإخوان المسلمين الأقباط[3]! فلم بالفعل كل هذا الغضب من رفيق حبيب؟!

يجيبنا المؤلف: أن السبب يكمن في الظرف القبطي الخاص: «لقد كان أول ما لفت الانتباه، أن ما كتبته في دراساتي المنشورة، لم يتناول موضوع اضطهاد الأقباط، ولم يراع هذه القضية؛ وهذه النقطة، هي التي جعلت من الغضب، بركاناً منفلتاً بلا ضابط؛ وكان السؤال مباشراً وحاسماً: فكيف تكون مسيحياً، دون أن تكتب لتدافع عن الأقباط، وتكشف ما يلاقونه من اضطهاد؟ والسؤال الضمني، لم يكن سؤالاً، بل إجابة، وقاعدة، فالكتابة عن الشأن المسيحي، لا يجب أن تكون، إلا دفاعاً عن الأقباط، أو تأكيداً على مقولة النسيج الواحد، وعنصري الأُمة، والوحدة الوطنية»[4].

(١) **اغتيال جيل: الكنيسة، وعودة محاكم التفتيش**. ط ١، القاهرة، دار يافا ١٩٩٢، ص ٧٣.
(٢) **خريف الغضب**، ط ٥، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٣، ص ٣٤٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٤٢.
(٤) **اغتيال جيل**، ص ٢٥.

ويضيف متسائلاً: «ولكن أين الشأن المسيحي نفسه؟ سلبياته وإيجابياته؟ والرد هنا حاسم أيضاً، فكل ما يحدث، إما أمور خاصة لا يجب أن يعرفها الآخر، خاصة في هذا الظرف الراهن، أو أنها مجردُ ردود أفعال، ليس لها أهمية، فالمهم هو الفعل، والذي يصدر من الآخر»[1].

ويمثل لمحاذير الشأن المسيحي: بأنه لا يجب الحديث عن تعصب الأقلية، لأنه رد فعل على تعصب الأغلبية، فإذا زال الفعل، زال رد الفعل، وعلى الجميع أن يواجهوا الفعل دون رد الفعل ويفند فكرة الفعل ورد الفعل، في الحكم على تعصب الأقلية، بطرحه فرضية: «أن تعصب الأقلية ليس فعلاً، ولا في جزء منه، أي أنه مجرد رد فعل، فسنجد مع ذلك أن مواجهته أصبحت أمراً حتمياً، فالتعصب يتغلغل بلا ضابط، وينتقل من تعصب ضد الآخر، ليصبح تعصباً ضد الذات/الآخر، أي تعصب مسيحي ـ مسيحي، يقوم على أساس طائفي، ثم ينتقل ليصبح تعصباً لاتجاه ضد الآخر، داخل نفس الطائفة. فهل نترك التعصب ينخر في عظام الكنيسة، لأنه رد فعل، أم أن التعصب ضد الآخر الديني مرفوض، والتعصب ضد الآخر الطائفي والمشترك في الدين مقبول؟!»[2].

.. ومعركة مع طائفته: البروتستانت

في الهجوم الصريح، الذي شنه غالي شكري، في سلسلة مقالات، على المؤلف، تحت عنوان: **حصان طروادة المسيحي في مصر**، قدم تفسيرات طائفية لنوايا المؤلف، ومنها أنه لم يتحدث عن المسيحية اليهودية، والمسيحية الصهيونية. والمقصود بالمسيحية اليهودية والمسيحية الصهيونية: هو الاختراق الصهيوني تحديداً، للمسيحية، من خلال الكنيسة الإنجيلية وقد أتى هذا الاختراق، من تبني بعض المسيحيين في أمريكا وأوروبا، لوشيجة عقدية، تربط وجود دولة إسرائيل، بالكتاب المقدس.

وأصل هذه الفكرة: استغلال صهيوني لإيمان المسيحيين، بالمجيء الثاني

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦.

للمسيح، وحكمه للعالم مدة ألف سنة، وهم يعتقدون: أننا نعيش الآن مرحلة البرزخ ما بين هذين المجيئين: المجيء الأول وهو المجيء التاريخي الحقيقي له، والمجيء الثاني وهو المجيء المتخيل، فالاستغلال الصهيوني، دخل من خلال هذه الفكرة الغيبية، ورسخ بشكل ديني: أن قيام إسرائيل، هو من أشراط الساعة المسيحية، ونذر قيام حكم المسيح[١].

كان هذا الاختراق الصهيوني للمسيحية في مصر، عند مؤلفنا رفيق حبيب، هو موضوع كتابه الرابع **المسيحية والحرب: قصة الأصولية الصهيونية الأمريكية والصراع على الشرق الإسلامي**.

الكتاب يتكلم عن حركة بروتستانتية، وإن كانت أمريكية، وحديثة، ويتكلم عن علاقتها بالمذاهب البروتستانتية، ودورها في مصر، ومحاولتها لاختراق الكنيسة الإنجيلية في مصر. وهذه الحركة، هي حركة اليمين السياسي المسيحي في أمريكا، وهي حركة أصولية ذات ميول صهيونية[٢].

سوء الحظ يلازم المؤلف، فأحمد بهجت: هو أول من سيعرض للكتاب، وأحمد بهجت كاتب إسلامي، ويكتب في أكبر جريدة مصرية، وهي جريدة الأهرام.

أول تعليق على عمود أحمد بهجت (صندوق الدنيا)، جاء من القس مكرم نجيب (راعي الكنيسة الإنجيلية، بمصر الجديدة)، ولم يتوقف رد الفعل على الشجب والاستنكار، الذي أبداه أتباع الكنيسة الإنجيلية، بل انعقدت دورة غير عادية، لسنودُس[*] النيل الإنجيلي، وهو المجمع المقدس الأعلى، للكنيسة الإنجيلية، في يوم ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١، نوقش فيها الكتاب، واعتبر ما جاء فيه، هجوماً على الكنائس الإنجيلية، وكتب بيان بهذا، وزع على كل الصحف القومية والصحف الحزبية، ثم أصدر السنودس قراراً خاطب فيه

---

(١) راجع نقاشاً لهذه الفكرة عند القس إكرام لمعي في كتابه: **الاختراق الصهيوني للمسيحية**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩١.

(٢) ط ١، القاهرة، يافا للدراسات والنشر، ١٩٩١، ص ٥٨.

(*) تعني هذه الكلمة بالعربية مجلس أو مجمع كنسي.

الهيئة الإنجيلية للخدمات الاجتماعية ـ وهي الهيئة التي يعمل فيها ـ أن تقطع تعاملها معه. وخاطب ـ أيضاً ـ الكنيسة التي ينتمي إلى عضويتها ـ وهي الكنيسة الإنجيلية الثانية بالمنيا ـ لتحقق معه، حيث إنها هي المخولة ببحث أمر عقيدته، لكن الهيئة رفضت مثل هذا التدخل في شؤونها، وكذلك رفضت الكنيسة مثل هذا التدخل.

الكتاب الخامس كان: **الإحياء الديني: ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر**، والذي يعتبر تكثيفاً لدراساته السابقة، عن الحركية الأصولية؛ وتتسم هذه الدراسة ودراساته السابقة عليها، أنها: ليست نقداً أيديولوجياً للحركة الأصولية، ولا نقداً لمضامين خطابها السياسي والاجتماعي والديني، ولا تطرح بدائل سياسية واجتماعية وفكرية لها؛ وإنما جهدها التحليلي ينصب على كشف هذه المضامين، في خطاب الأصولية عامة، وليس خطاب الأصولية الإسلامية وحسب، وإبرازها في مستوى صراعي، والإبانة عن ظروف التشكل، واستراتيجية النشوء والارتقاء، سواء ما كان منها كامناً أو صاخباً، من خلال الحفر الاجتماعي، الذي يرتقي فيه المؤلف على الاختزال المادي المباشر؛ فهو على الرغم من إيمانه بأن حركة المجتمع، ومن ثم التاريخ، حركة صراع طبقي، فالحركات الاجتماعية عنده تنشأ: «من وجود فجوة بين احتياجات الشعب، وبين قدرة المجتمع على تلبية هذه الاحتياجات»[1]؛ إلا أنه لا يحصر حركة المجتمع بالحاجات المادية، ويرى تلازمها مع الحاجات المعنوية، والتي يعبر عنها الدين أحسن تعبير، بما هو نظام قيمي وأشواق روحية. هذا هو رفيق حبيب، وهذه هي معاركه، وهؤلاء هم خصومه: كنائس وعلمانيون!.

(١) ط ١، القاهرة، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١، ص ٧.

كتبي، تحرق الورقة القبطية، في مواجهة الإسلام السياسي

رفيق حبيب

باحث اجتماعي في الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، ويشغل منصب المتحدث الرسمي باسم مؤسسي حزب الوسط، وهو حزب له توجه إسلامي معتدل، كان مؤسسه المهندس أحمد أبو العلا ماضي، أحد الأعضاء البارزين في جماعة الإخوان المسلمين، وعندما انضم مع رفيق كونا حزباً أكثر اعتدالاً، كما هو واضح من اسمه، لكن الدولة المصرية لم تعترف به رسمياً، وقضيته لا زالت منظورة أمام القضاء المصري. وقد صدر له بعد الكتب الخمسة التي تم التعريف المفصل بها في المدخل، كتباً عدة، هي: **من يبيع مصر؟ الدولة، النخبة، الكنيسة**. عن دار مصر العربية، **مصر قادمة: بين التغريب والتفكير، تفكيك الديموقراطية، المقدس والحرية، التغيير: الصراع والضرورة** عن دار الشروق، **والشخصية المصرية: التطور النفسي في خمسة قرون**، وهي أطروحته التي تقدم بها إلى جامعة عين شمس لنيل شهادة الدكتوراه(*). وقد صدر عن دار المحروسة.

«العلمانيون في مصر، ليسوا ليبراليين كما قد نعتقد، انهم مجرد نخبة حصرت وجودها في نطاق ضيق، يحقق لها نخبويتها؛ فهدفهم الحقيقي: ليس سيادة الليبرالية، بل سيادتهم باعتبارهم نخبة، تدعي الليبرالية».

هذا ما قاله رفيق حبيب، عندما ذهبت إليه في الهيئة القبطية الإنجيلية

(*) تم اللقاء في القاهرة، وكان الحوار شفهياً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، العدد ٥٧٢١، الخميس ٢٨ تموز/يوليو ١٩٩٤.

للخدمات الاجتماعية، والتقيت به؛ وأعدت على مسمعه لائحة الاتهامات، التي يُتَّهم بها، من الانطلاق من نزعة «أقلوية» وتحريض الأغلبية على الأقلية، وإلباس هذا النهج ثوباً علمياً، ومروراً بالتحالف مع الإسلام السياسي، إلى اتهامه باجتزاء الفكر الماركسي والتعسف في تطبيقه على واقع مختلف، والإشارة بأصبع المؤامرة، إلى أبيه القس صموئيل حبيب، أنه المؤلف الحقيقي لكتبه.

رفيق حبيب، من جانبه، رمى كرة الاتهام في مرمى العلمانيين، وقال: «إن هناك تحالفاً فعلياً وواقعياً، بين المسيحيين والعلمانيين، في مواجهة الإسلام السياسي، هذا التحالف جعل العلمانيين يقدمون صورة مثالية، عن الكنيسة، وهي الصورة التي تقدمها الكنيسة عن نفسها، ويقدمها الأقباط عن أنفسهم». وقد طرحنا معه قضايا أخرى، أثارت حساسية النخبة القبطية وسخطها؛ وجعلتها لا تميل إلى الدخول معه في حوار، والاكتفاء بالتلويح باتهامات صريحة؛ تتراوح ما بين الاتهامات الطائفية، والاتهامات السياسية، كما كان لها تأثيرها السلبي في موقف العلمانيين منه، والذي دفع بهم إلى إيثار الصمت ناحية كتبه وكتاباته.

غالي شكري: ماركسي أم طائفي؟!

■ في البداية سألته عن جدوى استخدام المنهج الماركسي، كما هو بارز في كتابه، ومن العنوان **الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر**، بعد هذا السقوط المدوي للرؤى الأيديولوجية لهذا المنهج.

ـ فأجاب قائلاً: الماركسية في تصوري: أحد المناهج والأدوات العلمية المتاحة، سواء في الأمس أو اليوم؛ وهذا شيء منفصل عن التجارب السياسية، وتحويل الماركسية إلى نظام سياسي. وليس معنى هذا أن الماركسية هي الأداة الوحيدة والصحيحة، فنظرتي لها: أنها أداة تصلح لاكتشاف الظاهرة، في أحد جوانبها.

وفي كتابي الذي أشرت إليه في سؤالك، استخدمتها ضمن اعتبارين:

الاعتبار الأول: أني استخدمتها بوصفها أداة علمية لرؤية علاقة الاحتجاج الديني، بالأزمات التي تمر بها الطبقات الاجتماعية.

الاعتبار الآخر: أني لم أستخدمها على أنها منهج مقدس، بل كنت أستخدم هذا المنهج بمرونة، تسمح برؤية الظاهرة لا غير، ولم يكن يهمني أن أحقق جاهزية المنهج، فلقد كان الهدف: معرفة الحقيقة الثانوية في الظاهرة. على سبيل المثال: فإنه بالرغم من استخدامي لفكرة الصراع بين الطبقات، إلا أنني توصلت: إلى أن هناك صراعاً داخل الطبقة نفسها، وهذا يختلف عن المفهوم الماركسي التقليدي، للصراع بين الطبقات.

وأود هنا أن أوضح نقطة: وهي أني لا أجد أي حرج، في أن أخرج على القالب الماركسي، وأجد في تفكيري هذه المرونة، التي تجعلني أخرج عنه، ما دامت الظاهرة لا تحقق فروضه، وتحقق فروضاً مخالفة.

■ هل هجوم غالي شكري، فيما يخص استخدامك لهذا المنهج، منطلق من روح الوصاية على المنهج الماركسي؛ أم أنه يعبر عن مضمر طائفي، وهو المفكر العلماني الماركسي..؟

ـ بالفعل غالي شكري، فرض من نفسه وصياً ومعلماً لهذا المنهج، بحيث يحدد بجرة قلم، من يتبع هذا المنهج ومن لا يتبعه؛ لكنه، في الحقيقة، كان له العديد من الأهداف المتباينة؛ فلقد تصور أن كتاباتي هجوم على المؤسسة الكنسية الأرثوذكسية، وحاول أن يقوم بدور المدافع عنها، وهو دور جديد له، بدأ يتطلع إليه في الآونة الأخيرة، ولكنه للحقيقة ليس دوراً تاريخياً معروفاً عنه.

في تصوري، أن معظم تبريراته وتعليقاته، جاءت من هذا المنطلق، وهو: أن يكون المدافع عما توهمه هجوماً على الكنيسة؛ رغم أني أتحفظ تحفظاً شديداً، على الكلام الذي يقول إني أهاجم المؤسسات الكنسية، فأنا لا أهاجم أصلاً، ولا أتصور أن دوري يقع ضمن مهاجمة أحد، سواء أكان شخصاً أم مؤسسة. وكل ما في الأمر، أني أحاول أن أتعامل مع الظواهر: من منظور سياسي واجتماعي علمي؛ وما يدعيه من أن فكري يعبر عن فكر أقلية الأقلية، التي تطمح للتحالف مع الأغلبية، زعم باطل، ففكري وكتاباتي تعبر عن إحساسي شخصياً بوضعي، فأنا حقيقة: أشعر أنني أنتمي للأغلبية، بل أنتمي للجميع؛ فأنا أنتمي لكل مصري ولكل عربي، وليس لدي هذا الشعور الانكماشي، داخل طائفة صغيرة؛ ولا أكتب أبداً من خلال الانتماءات الطائفية الدينية، فهمومي جزء من هموم وطني، وهموم أمتي.

وأؤكد مرة أخرى، أن كتاباتي تنتمي لرؤية علمية اجتماعية، قد يشاركني فيها المسلم (سنيه وشيعيه) والمسيحي (أرثوذكسيه وبروتستانتيه وكاثوليكيه) ولا تنتمي على الإطلاق لفكر البروتستانت، أقلية الأقلية في مصر، كما يقول غالي شكري.

■ في حدود فهمي، أن تعليقات غالي شكري على كتبك، وقعت في تناقضين: أولهما: أنه تعامل مع كتبك على أنها لكاتب ينتمي للمذهب البروتستانتي، مذكراً بالأصل الاستعماري، الذي رافق دخول البروتستانتية، مذهباً دينياً إلى مصر، أي أنه تعامل معك، حسب جدلية (الوافد والأصيل)، والماركسية منهجاً وعقيدة، منهج وافد، وليس منهجاً أصيلاً، نابعاً من خصوصيات الثقافة المصرية!

ثانيها: أن إشارته للأصل الخارجي الاستعماري للبروتستانتية في مصر، والتباس تاريخها منذ الستينيات باليهودية والصهيونية، تمت لغرض دعائي وغير موضوعي؛ فهو من جانب آخر لا يشير في كل ما كتبه للأصل اليهودي للتنظيمات الشيوعية في مصر، وهو الأمر الذي كتب عنه كتاب ماركسيون منصفون؟!.

- أتفق مع ما تقول، وأجد من الصعوبة تقييم مواقفه، فهو ينتقل من النقيض إلى النقيض، ويغير اتجاهاته دون تبرير، أو تعليل معقول. وبالنسبة لي شخصياً، فأنا قرأت وتعلمت من فكره. وغالي شكري باحثاً ودارساً، له قيمة كبيرة في الحياة الثقافية المصرية؛ وهذا ما جعلني أرى أن المثل في نظري اختل، والقدوة بهتت، في زمن تجد فيه أن تغير الفكر، مرتبط بتغير المصالح. ورد الفعل هذا، كان هدفه وضعي في هذه الدائرة، حتى تصبح المعركة معركة طوائف، ثم معركة مؤسسات، من أجل أن يكون التعامل معي، من خلال مدرك مسبق، وهذا يساعد على الإساءة إليّ، وتحجيم أثر كتبي سريعاً.

■ لو أخذنا محمد عمارة في الوسط الإسلامي، حالة ثقافية، مقابلة لحالة غالي شكري الثقافية في الوسط القبطي، والذي يبدو أحياناً فيه الأخير كأنه مدير علاقات عامة للبابا شنودة، ما الفرق - في نظرك - بين هاتين الحالتين..؟

- في حالة غالي شكري، أتشكك كثيراً في دوافعه، بسبب هذا التغير

الدائم والمستمر الذي يطرأ على مواقفه، فأنت تقرأ له مرة في معسكر معاد للخطاب الديني، ثم تقرأ له مرة أخرى، وتجد أنه داخل معسكر الخطاب الديني!. مما يدعوك: ألا تتحدث عن مراحل في تطور فكره، وإنما تتحدث عن تغير وتشابك في المصالح، تحدد ما كان عليه فكرياً، وما هو الآن عليه.

أما محمد عمارة، فالظاهر لنا، (فنحن لا نعرف ماذا يبطن)، أنه انتقل عن اقتناع، من معسكر إلى معسكر، وهذا ما لم يحدث في حالة غالي، لأنه لا زال يكتب من خلال المعسكر العلماني، فيبدو كاتباً لا كنسياً، أو معادياً للكنيسة، ثم تقرأ في الوقت نفسه كتابات تعبر عن انخراطه في فكر المؤسسة الدينية، لذا لا أستطيع أن أجيبك: أين يقع غالي شكري؟ وفي أي معسكر هو؟

وفي تقديري أن محمد عمارة، جزء من ظاهرة فكرية أوسع، تشمل كثيرين: مثل عادل حسين وحسن حنفي وعرب آخرين غيرهم؛ وهي ظاهرة الانتقال من المعسكر الماركسي إلى المعسكر الإسلامي، وقد بدأت هذه الظاهرة في النمو، مع بداية الثورة الإيرانية في نهاية السبعينيات، إذ تغير مع الثورة الإيرانية محور النضال، من فكرة القومية العربية والفكرة الماركسية، إلى الفكرة الإسلامية، فانتقل المناضلون اليساريون إلى نضال جديد قديم، وهو النضال الإسلامي تبعاً لتغير هذا المحور، وهي ظاهرة تعم الدول العربية، فالإسلام أصبح الفكرة، التي تحرك الشارع للنضال وتهيج الجماهير.

البابا شنودة وقلادة: أدوار في الكواليس

■ **قارئ تجربتك الذاتية اغتيال جيل، قد يشعر أن ثمة مبالغة من جانبك، في تصوير عملية اضطهادك، فمن الطبيعي أن الكاتب، صاحب الرؤية المغايرة لما هو سائد، أن يتعرض لردود فعل عنيفة، ومن قراءاتي لردود البابا شنودة، ووليم سليمان قلادة على أفكارك؛ أجد أنها كتبت بلغة هادئة، ولا تجنح للاتهامات كما هي لغة غالي شكري ـ مثلاً..؟**

ـ أتفق معك، أن القارئ يرى الصورة، غير التي أراها، فأنا أرى الصورة كاملة، بينما القارئ لا يعترف إلا بما هو مكتوب.

وفي هذا الكتاب، حاولت أن أسجل جزءاً من تجربتي، وبعض ما حدث

في هذه التجربة، لم يكن مكتوباً على صفحات الجرائد، بقدر ما كان يدور في الكواليس. فالبابا شنودة الثالث، ووليم سليمان قلادة، كان دورهما في الكواليس، أعلى من دورهما في مجال النشر، وهذا الجانب، يصعب حقيقة تسجيله، ويصعب كذلك الحديث عنه تفصيلاً، لأنه من الأمور المتناقلة شفاهة، ولا يوجد عليه وثائق.

وليم سليمان قلادة ـ على سبيل المثال ـ كان له دور كبير، في تجييش عدد من الأفراد ضد كتبي. كان يحاول دفع قيادات داخل الكنيسة وخارجها، للضغط علي ومهاجمتي.

وقد لعب دور العامل المساعد، في إعداد مقالات غالي شكري، في الرد علي، وهو الذي حرضه على ذلك. مثل هذه الأمور، يصعب توثيقها لأنها معلومات متناقلة شفاهة، ولكنها إلى حد كبير، شبه مؤكدة.

فقد لعب قلادة دوراً كبيراً ومؤثراً، في أن يحول كل كتبي، إلى حرب يشنها البروتستانت، ضد الأرثوذكس، وكان له تأثير على قيادات ومفكرين، تبنوا وجهة النظر هذه إزائي، حتى العلمانيين منهم، فلقد وجدت نفسي، في مشاكل، عندما أتقابل معهم؛ فهم ينظرون إليّ باعتباري بروتستانتياً يهاجم الأرثوذكس، ، وبالتالي يضيع كل إسهامي الفكري، الذي لا علاقة له بالاختلافات الطائفية.

إن ما حدث من قبله، هو تجميع القوى العلمانية في مصر، ضد كتبي، التي قوبلت منهم بحذر شديد، لأنها وضعت ضمن مؤامرة، صاغ ملامحها غالي شكري، بمنتهى الصراحة، المؤامرة هي: أن البروتستانت يتآمرون مع الإسلام السياسي، ضد الكنيسة الوطنية، التي تمثلها الكنيسة الأرثوذكسية.

وانتشرت هذه الفكرة المغلوطة عني، ووصلت إلى العلمانيين بدرجات مختلفة، حدّها الحسن: أن كتاباتي تُعرّض المسيحيين للخطر، وأنها جاءت في توقيت خطأ. وهذا كاف لعدم التعليق عليها، فقد وجدت أن بعض الجرائد والمجلات وبعض الكتاب، يحذرون من عرض كتبي على الجرائد، ورُفضت عروض كاملة عنها، واكتفي بخبر صغير عنها.

إن مرارتي نابعة: من أن الحرب عليّ كانت حرباً غير شريفة، لأنها تعتمد

على اتهامات وشائعات غير صحيحة، وليست حرب من يختلف في الرأي.

حدود التحالف ما بين الكنيسة والعلمانيين

■ لو سألتك عن الفرق بين معركتك ومعركة نصر حامد أبو زيد، أين تراه..؟

ـ هناك اختلاف رئيس بيننا؛ نصر حامد أبو زيد، يجتهد في الفكر الديني تأويلاً وتفسيراً، بينما أنا أقدم رؤية اجتماعية، للسلوك الديني الخاص بالأفراد والمجتمعات. فأنا لا أقدم اجتهاداً مسيحياً جديداً، لأن هذا ليس مجالي، ولم أقدم فيه أي إسهام يذكر، أنا أتعامل مع سلوك البشر، وسلوك المؤسسات.

وفي رأيي، أن هذا كان يجب أن يخفف من ردود الفعل تجاهي، لأنني لا أتكلم عن المقدسات. أما أبو زيد فهو يناقش العقيدة، ويقدم وجهة نظر جديدة، مما يثير معارك أكبر في وجهه.

وقد أثبت المسيحيون، أنهم أكثر حساسية من المسلمين، فحتى التحليل الاجتماعي لسلوك الأفراد والجماعات والمؤسسات، يتعاملون معه، وكأنه انتهاك للمقدسات!.

■ ما السبب في موقف العلمانيين السلبي منك، على الرغم من أنك تفكر من داخل إطار التفكير العلماني..؟

ـ هذا يخضع لاعتبارين هامين، هما:

الاعتبار الأول: أن هناك تحالفاً فعلياً وواقعياً، بين المسيحيين والعلمانيين، في مواجهة الإسلام السياسي: (الإسلام السياسي عامة، وجماعة العنف خاصة) هذا التحالف، جعل العلمانيين يقدمون صورة مثالية عن الكنيسة: (وهي الصورة التي تقدمها الكنيسة عن نفسها، ويقدمها الأقباط عن أنفسهم) ويحاولون المحافظة عليها، وعدم اهتزازها، وذلك في مواجهة الإسلام السياسي، تحت عنوان: أن الإسلام السياسي، يقلل من مواطنة الجماعة المسيحية في مصر، ويقلل من دور مؤسساتها الدينية، التي لها دور وطني.. هذا التحالف، أصبح واضحاً للغاية، لأن هناك الكثير من الكتاب العلمانيين، يتفقون معي في الرأي، لكنهم يختلفون في أهمية نشر مثل هذه التحليلات

الآن، والمعركة على أشدها مع الإسلام السياسي، فحسب تقديراتهم أن هذه التحليلات تفسد المعركة، فهي ـ على سبيل المثال ـ تظهر أنه إذا كان هناك تعصب في بعض فصائل الإسلام السياسي، فهناك تعصب، أيضاً، في بعض فصائل المسيحية السياسية في مصر. وهذا يجعل المعركة مع الإسلام السياسي أضعف، ولا يمكن استخدام ورقة الأقباط الاستخدام الأمثل، باعتبار أن العلمانية تدافع عن الجماعات، التي تتعرض للاضطهاد. ويمكن أن تلمس ما أقول، على المستوى الحزبي، ومستوى الجرائد الحزبية، فهي متحالفة مع الكنيسة، ومع الأقباط، وبالتالي فهي ترى: أن كتاباتي تحرق الورقة القبطية، في الصراع الدائر ما بين العلمانيين وتيار الإسلام السياسي.

الاعتبار الآخر: أن العلمانيين في مصر، يدّعون الليبرالية، لكنهم في حقيقة الأمر ليسوا ليبراليين، كما قد نعتقد، بمعنى أنهم ليسوا ليبراليين، إلى الحد الذي يقبلون فيه كل التيارات، ويقبلون التعامل معها على نحو متكافئ ومتساوٍ. إنهم نخبة حصرت وجودها في نطاق ضيق، يحقق لها نخبويتها، ولا يهمها سيادة الليبرالية، لأن هدفهم الحقيقي، ليس سيادة الليبرالية، بل سيادتهم باعتبارهم نخبة تدعى الليبرالية.

■ ألا تعتقد أن كتابة كاتبين ينتميان للإسلام السياسي، وهما فهمي هويدي وعادل حسين عن كتبك، وكتابة كاتب إسلامي ديني ثالث مثل أحمد بهجت عنهما، لعبت دوراً في سوء الفهم لمقاصدها، لدى الصفوة القبطية والتيار العلماني، فهذه الكتب، لم تقدم تقديماً علمياً محايداً، وإنما نصيبها أن جاء تقديمها على يد كتاب محسوبين على اتجاهات سياسية وفكرية؟

ـ أعتقد أن هذا سبب هام، فبالفعل قدمت كتاباتي، من خلال كتّاب ينتمون بدرجات متفاوتة، للإسلام السياسي؛ مما أثار المعركة الدائرة بين العلمانيين، والإسلام السياسي من جهة، وبين الأقباط والإسلام السياسي من جهة أخرى. فأصبحت جزءاً من المعركة ودخلت في رحاها.

وأعتقد أن كتاباتي، لو قدمت من خلال كاتب علماني في البداية، لا ينتمي إلى الإسلام السياسي، لأخذت المعركة شكلاً آخر. كما أني أعتقد: أن هذه الكتابات، لو قدمت من البداية تقديماً علمياً وموضوعياً محايداً، لكان هذا أدى، إلى نتائج أخرى؛ لكنني للأسف، وضعت في معركة لست طرفاً فيها،

نتيجة للتحزبات الشديدة الموجودة داخل الوسط الثقافي المصري، فبما أن من مدح كتاباتي ينتمي لمعسكر، فأنا إذن عدو للمعسكر الآخر، هكذا تترجم الأشياء ببساطة، في هذا الوسط.

حدود المقدس في المسيحية

■ كيف تردون، أي البروتستانت، على الخط من الأصل الوافد لمذهبكم، وكيف تنظرون للتفرقة ما بين مسيحية شرقية وطنية، ومسيحية غربية طارئة على تاريخ المنطقة؟

ـ نتصور، بصفتنا بروتستانتيين ـ عموماً ـ أن المسيحية في النهاية شيء واحد، وأننا عندما نؤمن بأفكار، قدمها شخص من وطن آخر، فنحن نؤمن في النهاية، بأفكار تنتمي للديانة المسيحية، ولا تنتمي للدول، ولا ينظر لها، على أنها جزء من الصراع الحضاري.

بالنسبة لرأيي الشخصي، فإني أرى: أن المسيحية لا يمكن أن نمارسها، إلا وفق سياق حضاري واجتماعي معين، فبالتالي لا يوجد انتماء مسيحي فوق الدولة، ومتعال على الخصوصيات الحضارية والثقافية. على سبيل المثال: البروتستانتية من المذاهب ذات النزعة الفردية الشديدة، هذه النزعة، أعتقد أنها نزعة مخربة، في أوضاع كأوضاع مصر، تختلف عن السياق الغربي الذي نشأت فيه البروتستانتية أصلاً، فإذا ما قامت حركة إصلاح ديني بروتستانتي في مصر، يجب عليها أن تنتمي للنزعة الجماعية، التي ننتمي إليها نحن الشرقيين، ولكن مشكلة البروتستانت في مصر، أنها تغذي النزعة الفردية، التي لا تتفق وطبيعة المجتمع المصري، وهي غير قادرة على التحلل من هذه الجذور. وفي رأيي أن التحلل من هذه الجذور، ليس عيباً، وليس عاراً، فالطرح الغربي للمسيحية، ليس مقدساً، فالمقدس هو الديانة، لا الطرح الغربي، ولا الشرقي لها.

■ ما موقف أبيك الشخصي والفكري من كتاباتك؟

ـ اتجاه أبي القس صموئيل حبيب، اتجاه ليبرالي، وبالتالي فهو يقبل أن يكون هناك فكر وفكر آخر، ورأي ورأي آخر، فلديه المساحة التي تستوعب اختلافي الفكري معه.

أما اتجاهي فينتمي لتيار فكري، يختلف عن التيار الذي ينتمي إليه أبي، اختلافاً تاماً. فأفكاره وآراؤه، تسير في طريق، وأفكاري وآرائي تسير في طريق آخر؛ والزعم بوجود مؤامرة عائلية فيما أكتبه، وأني لست الكاتب الحقيقي لهذه الكتب، يحقق حرف كتاباتي عن مقاصدها الأصلية، فأبي ـ كما تعلم ـ رئيس طائفة دينية، وله دوره الديني في المؤسسة الدينية، والمعركة ضده ستكون شديدة الضراوة، نظراً لوضعيته الخاصة، أما أنا، فليس لي أي مكانة، أو مقعد في المؤسسة الدينية، وهذا لن يحقق غرضهم: وهو تحويل المعركة، إلى معركة بين طوائف.

الحساسية الإسلامية من التناول المسيحي لها

■ أول مرة تعرفت فيها على كتبك، كان من خلال كتابك: **الاحتجاج الديني**، وأدركت أول ما قرأته، أنك مسيحي؛ وذلك لأنك أدرجت ضمن تناولك للظاهرة الأصولية الإسلامية، الظاهرة الأصولية المسيحية، وهي عادة يضطر لها الكاتب المسيحي، نتيجة للحساسيات الخاصة بين المسلمين والمسيحيين، فيقدم رشوة للقارئ المسلم، وهي نقد الأصولية المسيحية، من أجل أن يقبل منه هذا القارئ المسلم نقده لأصولياته، سؤالي: هل ما زالت هذه الحساسية قائمة، وهي التي تنشأ، من تناول كاتب مسيحي لظاهرة إسلامية، من غير أن يجد نفسه مضطراً لتقديم مثل هذه الرشوة؟ وماذا عنك أنت هل تجاوزتها؟

ـ ما حدث في الكتاب، لم تكن قضية حساسية ولا مسألة رشوة، فالذي حدث أنني ـ تصورت أنه باستطاعتي أن أضيف إضافة جديدة، حين أقدم الظاهرة المسيحية، من خلال تقديم الظاهرة الإسلامية، في إطار تحليل اجتماعي سياسي شامل، وذلك اعتماداً على كوني مسيحياً عليماً بالظواهر المسيحية في مصر.

وعن نفسي ـ رغم مسيحيتي ـ أستطيع أن أتناول الظاهرة الإسلامية، دون أن أجدني مضطراً للكتابة عن الظاهرة المسيحية. وأعترف لك: أن هذه الحساسية الفكرية موجودة، ولا أستطيع نكرانها، ولكن ـ كما أسلفت ـ استطعت تجاوزها على المستوى الشخصي. وفي تقديري: أن هذه الحساسية، تنشأ أحياناً من عدم حرص الكاتب، فأنا لا أتصور أن الكاتب المسيحي

مؤهل لأن يناقش العقيدة الإسلامية، وذلك لأنه مسيحي، إذ لا يمتلك رؤية إسلامية، ولا يمكن أن يجعل من نفسه حكماً بين الرؤى الإسلامية عقيدة وفقهاً، ولكنه ـ مثله مثل غيره ـ أتصور أنه يمكن أن يساهم في مناقشة الظاهرة الإسلامية، من جوانبها السياسية والاجتماعية.

■ ما هو حجم المشكلة ما بين الأرثوذكس والبروتستانت في مصر اجتماعياً.. هل هناك ـ مثلاً ـ تزاوج بين هاتين الطائفتين..؟

ـ التزاوج بين الأرثوذكس والبروتستانت غير مفضل، وأحياناً يكون مرفوضاً تماماً، هناك مشاريع زيجات فشلت، بسبب رفض العائلات أن يكون هناك تزاوج بين الأرثوذكس والبروتستانت. وإذا ما حدثت زيجة بين أرثوذكسي وبروتستانتية، أو بروتستانتي وأرثوذكسية، وتمت داخل الكنيسة الأرثوذكسية، فإن هذه الكنيسة لا تعترف بمسيحية البروتستانتي أو البروتستانتية، ولذا فهي تعمّدهما من جديد. فالبروتستانتي والبروتستانتية لا بد أن يمرا بمرحلة إعادة المعمودية، حتى يعترف بهما بوصفهما مسيحيين أرثوذكسيين، أولاً، ثم تتم الزيجة، ومعنى هذا: أنك تمر مرة أخرى بطقوس جديدة تثبت فيها أنك مسيحي.

هذا الانفصال العميق، يجعلني أتساءل عن الموقف المسيحي، تجاه بعض المسلمين، ومحاولة التحاور معهم، فأقول: لماذا لا يكون هناك أيضاً، حوار بين المسيحي والمسيحي؟. ولي أن أتساءل أيضاً، عن جدوى الحوار بين المسيحي والمسلم، عندما يفشل الحوار بين المسيحي والمسيحي؟!

الإسلام والمسيحية والعلمانية

■ على مائدة الحوار الإسلامي ـ المسيحي في مصر، أذكر أنه طرح عدد من المثقفين المسلمين على البابا شنودة الثالث، المعرفة اللامتكافئة، ما بين المسلمين والمسيحيين، فالمسيحيون يعرفون الشيء الكثير عن الأحوال الإسلامية، بينما يجهل المسلمون الأحوال المسيحية؛ وأذكر أن هذه الملاحظة، كانت محل اتفاق بين البابا شنوده الثالث، وبين المثقفين الذين كانوا يمثلون الجانب الإسلامي.. من جهة نظرك ما هو السبب..؟

ـ عدم معرفة المسلمين للأحوال المسيحية على مستوى العقيدة الدينية،

ناتج عن أن المسيحيين يرون أنها مسألة داخلية، والمسلمون يرون أنهم يعرفون عن المسيحية ما يحتاجونه، خاصة أن القرآن الكريم يحكي قصة اليهودية، وقصة المسيحية، فالمسلم يشعر أنه يعرف الصحيح من هاتين القصتين، ولا يريد أن يعرف المزيد، ولكن على مستوى آخر، على مستوى السلوك والأحوال الاجتماعية والاقتصادية، تجد أن المسلم شغوف جداً بمعرفة الأحوال الداخلية للمسيحيين، والمسيحيون يصرون ألا يعرف المسلمون هذه الأحوال، لأنهم يعتقدون أن هذا يجعلهم مكشوفين للآخرين.

■ هناك فكرة شائعة: وهي أن المسيحية تملك القابلية للتعايش مع العلمانية، بينما الإسلام لا يملك هذه القابلية، ويلفظ أي بنية علمانية، تريد أن تتجاور مع بنياته الدينية، فيقال إن العلمانية نشأت نتيجة تطور تاريخي خاص بالديانة المسيحية، لكنها لا تملك هذا المبرر مع الإسلام، لأنه لا يوجد في الإسلام كنيسة.. ما رأيك؟

- الفرق الرئيس بين الإسلام والمسيحية، هو الفرق بين الأحادية والثنائية. فالإسلام أحادي، والمسيحية ثنائية. ففي الفكر الإسلامي يقدم الدين، وتقدم الدنيا على أساس أنهما شيء واحد، وبالتالي لا يوجد دين بلا دنيا، ولا دنيا بلا دين. أما المسيحية، فتتعامل مع مجالين: مجال الدين ومجال الدنيا؛ وتحاول غايةً نهائية، أن يسود الدين على الدنيا، ولكنها تتعامل مع هذين المجالين، على أنهما في صراع.

وفي تاريخ المسيحية، هناك نماذج واضحة لما أقول، فعندما تسود سيطرة الكنيسة، يسيطر هذا الملكوت الديني على الحياة، ويصبح البابا هو الذي يعين الملك، وترتبط الكنيسة بالدولة، وتصبح الكنيسة هي الدولة، والدولة هي الكنيسة.

وعندما تحدث صراعات ما بين الكنيسة والدولة، تنفصل الكنيسة بملكوتها الخاص، وترجع هذه الثنائية بين الدين والدنيا. وبالتالي، فالمسيحية يمكن أن تتعايش مع العلمانية، أكثر من قبول الإسلام لهذا التعايش، لكن هذا لا يعني أن المسيحية تقبل بالعلمانية، فالعلمانية/الدنيوية هي الشر، ولعلك تعرف أنه في التصور المسيحي، هناك مملكة للخير ومملكة للشر، وأن هناك

صراعاً بينهما، وهناك لحظات تنتصر فيها مملكة الخير على مملكة الشر، وفي هذه اللحظات تسيطر الكنيسة على الدولة، ولكن عندما تقوى مملكة الشر، تضعف مملكة الخير، فتنتصر الدولة على الكنيسة. فيكون على مملكة الخير الانتظار، إلى أن تستطيع أن تحول العالم إلى مملكة واحدة، وهي مملكتها الدينية.

■ في كتبك تستخدم مصطلح «الأصولية» وهناك ـ كما تعرف ـ تحفُّظ، أو بالأحرى، رفض لهذا المصطلح، بودي أن أبدي رأياً حول هذه المسألة، وهو أن هذا التحفظ أو الرفض، يعود لحساسية معروفة عن الإسلاميين، بدعوى أن هذا المصطلح يخص بيئة دينية مسيحية معينة، وأن أول من أطلقه على الجماعات الإسلامية السياسية، هو الإعلام الغربي، ولكن بقليل من التأمل، نجد أن هذا المصطلح دقيق ومعبر في سياقنا اللغوي، وليس بعيداً عن بيئتنا الثقافية والدينية، فالأصولي هو المرتبط مشروعه السياسي والأيديولوجي، بالعودة إلى الأصول والينابيع الأولى للإسلام، فالمصطلح بهذا المعنى لا يتضمن قدحاً مثل وصفهم بالمتطرفين، ولا تزكية عندما نسبغ على وصف حركتهم بالصحوة، أما قولهم بأنه مصطلح أشاعه الإعلام الغربي، فالصحوة ـ أيضاً ـ تسمية تداولتها في البداية كتابات غربية، ولم تكن تسمية إسلامية. . كيف تتعامل مع مسألة المصطلح، خاصة وأنك حريص في كتبك، على تحرير المصطلح، قبل أن تبدأ بالدراسة؟

ـ هناك حساسيات في حواراتنا الثقافية، بعيدة عن الموضوعية، وتعبير الأصولية يعني التمسك المتشدد بالأصول، فمن هنا يصلح التعبير عنه إزاء الظاهرة الإسلامية، والظاهرة المسيحية على حد سواء.

والمصطلح يمكن أن نتفق عليه، ويكون مصطلحاً موضوعياً وفعالاً؛ لكن فيما يبدو ـ أن هناك حساسيات في استخدام المصطلحات، تجعلنا أحياناً نترك الظاهرة، ونناقش المصطلحات.

بالنسبة لكيفية تعاملي مع المصطلح، فأنا أختار مصطلحاً، ما دمت مقتنعاً فيه وأستخدمه، وأبتعد عن مناقشته، وأكتفي بتعريفه في البداية، وتحديد كيفية استخدامي له. وأعتقد أن الاتفاق على كلمة لها تعريف محدد أمر ممكن؛ أما جعل الكلمات قنابل، يستخدمها فريق ضد فريق، ونترك الحوار والتفكير، فأعتقد أن هذا نوع من المعارك غير المفيدة.

وأتصور أن الإسلاميين، عندهم حساسية شديدة، من المصطلح الذي يأتي من الآخرين، ومع هذا فإنهم يتبنون مصطلحات، بعضها منهم، والبعض الآخر صاغه أناس آخرون.

القسم الثاني

من (النهضة) المتعثرة
إلى (الحداثة) المجهضة

لقد تبعني الجابري حذو النعل بالنعل!

فهمي جدعان

من مواليد قرية عين غزال بفلسطين، سنة ١٩٤٠، حائز على دكتوراه الدولة، من جامعة باريس (السوربون). يعمل عميداً لكلية الآداب في جامعة البنات بالأردن، وكان أستاذاً للفلسفة والفكر العربي بالجامعة الأردنية، وعمل بعدها لفترة طويلة أستاذاً للفلسفة الإسلامية في قسم الفلسفة بجامعة الكويت. له عدة مؤلفات بالفرنسية منها: **الوحي والإلهام في الإسلام، التأثير الرواقي في الفكر الإسلامي، فلسفة السجستاني، الشروط الاجتماعية ـ الثقافية للفلسفة الإسلامية، منزلة الملائكة في الإلهيات الكونية الإسلامية، الأمة والمجتمع في الفكر الإسلامي**. أما آخر مؤلفاته بالعربية فهي: **الطريق إلى المستقبل أفكار قوى ـ للأزمنة العربية المنظورة، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**[*].

يتهم فهمي جدعان في هذا الحوار، محمد عابد الجابري، في سلسلته الرمضانية التي نشرها بجريدة **الشرق الأوسط**[**]، عن محنة الإمام أحمد بن حنبل، بالسطو على كافة التفاصيل والنتائج، واجتزائها من كتابه عن المحنة،

(*) تم اللقاء في عمان، وكان الحوار شفهياً، وأجزاء منه أعاد صياغتها كتابياً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، على ثلاث حلقات، كانت الأولى على الصفحة الثقافية، العدد ٥٩٤٦، الجمعة ١٠ آذار/ مارس ١٩٩٥، والثانية والثالثة نشرتا على يومين متتاليين في الصفحة الدينية، يومي السبت والأحد، بتاريخ ١ و٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٥، في العددين ٥٩٦٨ و٥٩٦٩.

(**) نشرها في شهر رمضان سنة ١٩٩٥. ثم جمعها في كتاب عنوانه: **المثقفون في الحضارة العربية ـ محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٥.

ويقول: إنه حذا حذوه حذو النعل بالنعل، من حيث سرد وقائع المحنة، وجملة متعلقاتها التاريخية.

ويرى أن ذكره له ولكتابه، بإشارة عابرة، ليس أمراً كافياً، سيما وأن الجابري، ادعى: أنه سيأتي بالجديد، الذي لم يسبقه إليه أحد من الباحثين، في قراءة فصول المحنة.

وهو يدعو الناقدين المحترفين، لكي يتبينوا ببداهة مطلقة: أن «المعقولية السياسية»، التي اعتقد الجابري أنه عثر عليها وحده، ماثلة بجلاء كامل، في فصول الكتاب، وأنها تدخل في صلب معالجة مسألة «الديني والسياسي»، في ضوء محنة خلق القرآن. وبرغم اعتبارات الصداقة والمجاملة فيما بينهما، فإن جدعان يتهمه اتهاماً صريحاً: بأن القسم الخاص بمحنة أحمد بن حنبل في مقالات الجابري، ليس إلا تلاخيص وحواشي على كتابه.

وقبل أن ندخل إلى مسوغات هذا الاتهام، الذي يعتبر أخطر اتهام يوجه للجابري، إذا ما قورن بمجمل الانتقادات والاتهامات، التي سبق أن وجهت إليه، وهي كثيرة، وخصومه كثر في هذا المجال. وتأتي خطورة هذا الاتهام: بأنه يأتي إليه من صديق مشهود له بالحصافة الأكاديمية، هذا الصديق، دون مواربة، يطعن بنزاهته العلمية، ويرميه بالتنصل من تقاليد البحث الجاد.

أقول: قبل أن ندخل إلى مسوغات هذا الاتهام الخطير، من المناسب أن نتعرف على من هو فهمي جدعان؟ وما كتابه هذا؟.

الحقيقة: أن فهمي جدعان باحث محير نوعاً ما، على الرغم من النفحة الإسلامية الثاوية في كتاباته وتحاليله، وقد صرح هو في أحد مقدمات كتبه(*) أن فقيهاً سلفياً أخذ عليه: أنه مصاب بلوثة تقدمية، وآخر (ماركسي) نعى عليه أن الروح التي تسري في كتابه روح سلفية، وثالث قومي صنفه: أنه عدمي. فكيف جاز له أن يكون (تقدمياً) و(سلفياً) و(عدمياً) في آن واحد؟!. هذا ما سنعرفه في هذا الحوار.

(*) انظر مقدمة الطبعة الثالثة من كتابه: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي، عمان، دار الشروق، ١٩٨٨.

وبما أن الكتاب المتهم فيه الجابري، كتاب غير ذائع الصيت، كان لا بد أن نسأل مؤلفه: عن سبب خفوت صوت هذا الكتاب، ولكن قبل أن نعرف السبب، من المهم أن نعرف كيف يضع جدعان نفسه في خضم التنازع ما بين الطروحات الإسلامية والطروحات الحداثوية التي كما ألمحنا تخبطت في تصنيفه.

لست نجماً وكتبي غير موسمية

■ لا الإسلاميون يمكن أن يطلقوا عليك لقبهم الأثير على أنفسهم، وهو لقب المفكر الإسلامي، ولا الحداثيون راضون عنك، بحيث يسلكونك في ركابهم، فأين تضع نفسك؟

ـ لا أعتقد أنني أستطيع أن أؤدي رسالتي كعالم ومفكر حر، إن أنا التحقت أو ألحقت بإطلاق بأيٍّ من هذين «الحزبين». فأنا من وجه: أُعنى بمشكلات الإسلام التاريخية والحضارية، بإعادة وضع الإسلام، وفق جملة شروط العالم الحديث ومعطياته، وأُعنى من وجه آخر بالحداثة، لأنها أصبحت جزءاً طبيعياً من وجودنا. وأنا أعتقد أن على الطرفين أن يأتلفا، وأن وجودنا الراهن ووجودنا القادم، مرتبطان بتشكيل حياتنا، وفقاً لما أسميه بـ «التراث الحي» من جهة، ولما عبرت عنه الحداثة، من تحولات جوهرية أصيلة، في الكون الإنساني برمته، من جهة أخرى. والحقيقة أن الانتساب المطلق لأي من هذين المذهبين، أو غيرهما، من شأنه أن يقيد عملي تقييداً كبيراً، وأنا حريص كل الحرص، على أن أكون عالماً مفكراً يمارس علمه وفكره بحرية واستقلال وتفرّد، لا في حدود الإطار الذي يتحرك فيه هذان الاتجاهان فحسب ـ وهو الإطار العربي الإسلامي ـ، وإنما أيضاً، في حدود عالم أوسع وأشمل. وهذا ما يفسر مثابرتي على الحضور العلمي، في الأوساط العلمية الغربية وتعلقي باستمرار النشر، ببعض اللغات الأوروبية.

■ **أُستقبل كتابك المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام بصمت، على خلاف الاستقبال الجيد، الذي حظي به كتابك الأول: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.. وهو الكتاب الذي عرّف بك، على الرغم من أن الكتاب، يتضمن أطروحة مركزية، تقاوم ما هو مستقر في أذهاننا، عن محنة خلق القرآن ما السبب في سوء حظ هذا الكتاب؟**

ـ أحب أن أقول أولاً: إنني لست من الكتّاب، الذين يحرصون على «النجومية»، أو يطلبونها، لذا، فإنني أصرف من الوقت والجهد والعناء، فيما أكتب، ما لا يصرفه إلا الندرة من الباحثين أو الكتّاب أو المفكرين. لقد أمضيت للفراغ من كتاب **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** ست سنوات كاملة، بتفرغ كامل خلال بعضها وإلى جانب التدريس الجامعي في بعضها الآخر. وأخذ مني كتاب **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** خمس سنوات كاملة، على النحو نفسه. وكلاهما كتاب علمي، لا أيديولوجي. بكل تأكيد، حظي الكتاب الأول باهتمام ورواج واسعين مستمرين، ولم يحظ الثاني حتى الآن، إلا باهتمام محدود. لقد ظهر كتاب **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** في سنة ١٩٧٩ مرافقاً في ظهوره المد الإسلامي المعروف، فكان من الطبيعي أن يعنى به الجميع، بسبب «راهنية» الموضوع، وعمق المعالجة، وجدة البحث. أما كتاب **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**؛ فقد ظهر عملياً، في سنة ١٩٩٠، وبدأ يأخذ طريقه إلى المكتبات، مع عملية غزو العراق للكويت، وهي عملية لم تدع لأحد وقتاً أو سبباً، للانشغال بالمؤلفات العلمية التي تصدر، وبخاصة إذا كانت هذه المؤلفات، ذات طابع أكاديمي جاد رفيع، ومعالجة ذات تقنية عالية، لا يتيسر المرور عليها على وجه السرعة، التي تقتضيها الأحوال. لذا لم يكن مستغرباً، أن يكون الاهتمام به أقل مما يستحق. ومع ذلك عليّ أن أضيف أمرين: الأول، أن حظ هذا الكتاب لم يكن سيئاً تماماً، فقد وجد طريقه إلى المكتبات الكبرى، وإلى الأوساط العلمية الراقية، وظهرت له مراجعات وتعليقات باللغة العربية، وبعدد من اللغات الأوروبية. أشاد به كبير دارسي الفكر الإسلامي الكلاسيكي الألماني: الأستاذ جوزيف فان اس، وقدم دانييل جيماريه عرضاً وتحليلاً طويلين له، في الحولية الفرنسية **المجلة النقدية للدراسات الإسلامية**. وصرح محمد أركون: أنه أحد أفضل الكتب التي ظهرت في السنوات العشر الأخيرة. وأشاد به مراراً رضوان السيد، وأفرد له مراجعة في مجلته المرموقة: **الاجتهاد**، فضلاً عن عدة مراجعات أخرى في أمكنة مختلفة. وشهادات هؤلاء جميعاً، لها دلالتها التي لا يجحدها أحد. ونحن اليوم لا نكاد نجد بحثاً رصيناً في الفكر السياسي الإسلامي، إلا ويشير إليه ويفيد منه. أما الطلب له فهو جيد برغم كل شيء. الأمر الثاني، أنني أعتقد: أن الكتاب ظهر

في الوقت غير المناسب، وبتعبير أدق في وقت شقي، وأن وقته هو هذه المرحلة الحالية، التي نمر بها الآن على وجه التحديد. والذي يقرأ هذا الكتاب بإمعان وتدقيق، وينظر في بعض الأحداث الكبرى الجارية اليوم في العالم العربي، يدرك بسرعة إلى أي مدى، استطاعت التحليلات الواردة في هذا الكتاب أن تعبر الماضي، وتنفذ إلى الحاضر، وتفسر وقائع لا يسهل تفسيرها على أيّ أحد. الوقت الحاضر والسنوات المقبلة، هي وقت هذا الكتاب؛ وأعتقد أنه يستحق طبعة جديدة، وتوزيعاً أفضل من التوزيع الذي لابس الطبعة الأولى، وذلك إنصافاً له، وللحقيقة من وجه، وطلباً لإضاءة واقعنا السياسي والاجتماعي في هذا الوقت؛ وفي الوقت القابل من وجه آخر. وقد أضيف إلى هذا كله: أنه ينبغي أن يكون منا دوماً على بال: أن هناك كتباً موسمية تثير جلبة وضوضاء، ثم ما تلبث أن تنسحب سريعاً، وأن هناك كتباً أخرى تظهر بصمت، لكن حضورها وأثرها يشتدان عمقاً مع الزمن، ومع مرور الأحداث. وأعتقد أن كتاب **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ينتمي إلى هذا الضرب الثاني من الأعمال.

■ على ضوء الصراع حول الحيز «السياسي»، كتب محمد عابد الجابري، في جريدة «الشرق الأوسط»، سلسلة مقالات عن: محنة أحمد بن حنبل، وأشار إليك على نحو عابر، قبيل نهاية سلسلته، ما هي خطوط التمايز بين قراءتك وقراءته؟ وهل تعتقد أن هذه الإشارة، بحق عمل يعتبر أضخم عمل فكري صدر عن **المحنة** من ناحية التحليل والتوفر على جمع نصوصها المتناثرة، هي أشارة كافية؟

ـ حين اطلعت على مقالات صديقي، الجابري، شعرت بخيبة أمل كبيرة، وبدهشة هي أقرب إلى الذهول. فأنا لم آلف من قبل، في الدوائر العلمية الجادة، باحثاً علمياً، يسوق بكافة التفاصيل، نتائج عمل ضخم قام به باحث غيره، دون أن يشير إليه، إلا إشارة عابرة، يزعم فيها مع ذلك، أنه يقصد إلى شيء آخر، برغم أن ذلك الباحث الآخر، قد غرق من قمة رأسه إلى أخمص قدميه، في تمحيص القصد نفسه. طبعاً تفسير ذلك في حالتنا هذه: أن صديقنا الجابري اجتزأ من كتاب **المحنة: بحث في جدلية الديني والساسي في الإسلام**، بما جاء في المقدمة، من أمر تبرئة المعتزلة من الامتحان بخلق القرآن، ومن أمر

بحث علاقة الديني بالسياسي، ثم ساق وقائع المحنة، وجملة متعلقاتها التاريخية، من الكتاب نفسه حذو النعل بالنعل. لكنه لم يلتفت بعد ذلك إلى ما جاء في الفصول الأخرى: من «تعليل» المحنة، وبيان أسبابها؛ ونسب إلى نفسه: أنه ينشد البحث عن «المعقولية السياسية» للواقعة؛ كأن الكتاب كله، لم يكن جرياً وراء هذا المعقولية السياسية، وتحقيقاً لها! وأنا أدع أمر هذا الجانب للنقاد المحترفين، لكي يتبينوا ببداهة مطلقة، أن «المعقولية السياسية» التي أعتقد أنه عثر عليها وحده، ماثلة بجلاء كامل، في فصول الكتاب، وأنها تدخل في صلب معالجة مسألة «الديني والسياسي» في ضوء محنة خلق القرآن. ومن وجه آخر، أجدني مضطراً إلى القول: إن القسم الخاص بمحنة أحمد بن حنبل، من مقالات الصديق الجابري، ليس إلا تلاخيص وحواشي على كتاب **المحنة**؛ وهو لا يأتي بأي عنصر جديد، يضاف إلى ما جاء في هذا الكتاب، بشأن طبيعة محنة ابن حنبل ودلالاتها وأسبابها. أما القضية التي يريد لمقالاته أن تتفرد بها وهي القول: إن جوهر العلاقة بين المثقفين والسلطة، يتمثل في «التناوب على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها»؛ وأن هذا ينطبق على القدماء والمحدثين. فينبغي أن يؤخذ بحذر شديد؛ فضلاً عن أن فيها تعميماً لا يستقيم. وهي قطعاً لا تصدق على تيارات «التقابل الصراعي» القائم على «تضاد الرؤى وتناقضها»، مع منطق الدولة الدنيائية. وفيما يتعلق بمحنة ابن حنبل، وأصحاب الحديث، لا شك على الإطلاق في أن قضية الجابري هذه، غير صحيحة. كما أنها لا تصدق على التيار الراديكالي عند المعتزلة، ناهيك عن أن تصدق على الشيعة وأضرابهم، أو على جميع التيارات الإسلامية المعاصرة مثلاً. وحرص «الدولة» على أن تجعل المثقفين في خدمتها، وأن تيارات وجماعات كثيرة منهم تستجيب، هما أمران بديهيان. وإذا كانت الدولة «تضرب» حيناً، وتسترضي وتستخدم حيناً آخر، فلا ينبغي أن نفهم من ذلك: أن «عناصر اللعبة»، هي نفسها في جميع الأحوال. وفي هذا السياق، علينا أن نميز في العالم السني الكلاسيكي، بين ثلاثة تيارات متباينة: أصحاب الحديث، أهل السنة، وأهل السنة والجماعة. وهؤلاء الأخيرون لم يظهروا إلا في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، ولا ينطبق عليهم ما ينطبق على الأوائل: أصحاب الحديث، الذين ظهروا في القرن الثاني، واشتد عودهم في مطلع القرن الثالث. وأيضاً مثقفو المعتزلة، ليسوا على مذهب واحد في أمر «خدمة» السلطة السياسية، أو «العمل مع السلطان». . وهكذا.

ومثل هذه التمايزات، تفرض تعديلات جوهرية أحياناً، في أحكامنا العامة، وصديقنا الجابري، يضع الجميع في سلة واحدة، وهذا لا يستقيم.

فكرة «التقدم» والموقف الإسلامي منها

■ عودة إلى كتابك: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** ما الهدف الذي توخيت أن يغطيه هذا الكتاب، خاصة وأن الدراسات المعمولة عن عصر النهضة العربي كانت كثيرة؟

ـ الهدف الأساسي: كان إبراز الصورة الأكمل، للفكر العربي الحديث، لأن الدراسات التي ظهرت في هذا القرن، وخاصة في النصف الثاني منه عن الفكر العربي الحديث، كانت كلها دراسات مختزلة، بمعنى أنها: اجتزأت من الفكر العربي الحديث، بعض مفكريه، وبعض جوانبه ووجوهه، وأهملت بقصد أو بغير قصد، وجوهاً كثيرة من هذا الفكر وأعلاماً كباراً من ممثليه، وهم المفكرون الذين انطلقوا من قواعد أو تصورات أو رؤى، أو اجتهادات إسلامية، أو كان للإسلام نصيب كبير فيها. فأردت في هذا الكتاب هدفاً أولياً، وهو: أن أبرز هؤلاء الذين تم استبعادهم بشكل أو بآخر.

الهدف الثاني الذي اتجهت إليه هذه الدراسة، لأقل إنه هدف يتعلق بالجغرافيا السياسية للعالم العربي. أي أنني أردت من خلال دراستي لمشكلة حيوية معاصرة، ما زالت قائمة إلى الآن، أن أعرض لها لا في إطار بيئة عربية إسلامية محددة مختزلة، وإنما في إطار إشكالي عام، يغطي جميع أجزاء هذه الجغرافيا.

وقد تبينت فعلاً: أن هناك، برغم التباعد بين الجغرافية السياسية والاجتماعية، عوامل كثيرة مشتركة، تجمع شتات هذه الجغرافيا، من حيث اعتبار أن القضية الأساسية، التي مثلت همّاً أساسياً وجوهرياً في العالم العربي الحديث، كانت معالجاتها شبه متقاربة.

هدف ثالث من هذه الدراسة، يتمثل: في بيان الصعوبات، التي تجابه أي مفكر عربي، سواء أكان قومياً، أم إسلامياً، أم غير ذلك، حين يعالج قضية مركزية، من القضايا التي تواجه العالم العربي الحديث. وبطبيعة الحال، فبحكم أنني قصرت البحث على المفكرين العرب المسلمين، الذين ترتبط

مرجعياتهم الفكرية، بشكل أو بآخر، بالتراث، وبالإسلام على وجه التحديد، فقد أردت أن أظهر الصعوبات، التي تجابههم، حين يحاولون أن يتعاملوا مع معطيات العالم الحديث، ولهذا كان العمل: ليس فقط تحليلياً، وإنما كان أيضاً نقدياً، بالمعنى الإيجابي للكلمة.

■ من خلال اهتمامك بفكرة «التقدم» هذه والموقف الإسلامي منها، هل نستطيع القول بتلخيص نهائي: إن الموقف الإسلامي موقف إيجابي أم موقف سلبي؟

- إذا وضعنا المسألة تاريخياً، ما بين مطالع القرن التاسع، وأواسط القرن العشرين، أعتقد أن الأجنحة الغالبة لدى المفكرين المسلمين في عصر النهضة، كانت أجنحة تميل ميلاً واضحاً: إلى تغليب فكرة التقدم، بالمعنى الذي سأحدده، وهو: أن الإنسان المسلم، قادر على تغيير أوضاعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بمنحى يتوحد مع التقدم والتغير نحو الأفضل. بل وكانوا معادين وناقدين للفكرة السائدة عند بعض المسلمين، وهي: أن التاريخ يتجه نحو التدهور، وأن المستقبل لن يكشف إلا عما هو أسوأ.

في الواقع، كان هناك كفاح مستمر لدى مفكري القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، في وجه هذه الفكرة، التي تقول: بأن الزمان يسوء ويسوء ويسوء... وأن الأحوال ستتجه دوماً باتجاه الأسوأ. وإذا ما لاحظنا أن معظم هؤلاء المفكرين، كانوا متفائلين بالمستقبل، ويسعون من أجل تغيير الأوضاع نحو الأفضل، فإننا نستطيع أن نؤكد: أن هذا الفكر، لم يكن محكوماً بفكرة الاعتقاد بالتراجع والنكوص، بل على العكس؛ فقد كان يلازمهم إيمان: بأن التحول إلى العالم الأفضل، أمر جداً ممكن.

■ قد نتفق: على أنه كان هنالك موقف إيجابي، من فكرة «التقدم»، لدى المفكرين المسلمين، إذا ما قسنا هذه الفكرة بالمعيارية الدينية، أي بالمعنى الذي تحقق لهم هذه الفكرة القوة والمنعة مثلما كانوا عليه قبل، ولكن هل نستطيع أن نعمم هذا الموقف الإيجابي، على المضمون الحداثي لهذه الفكرة، كإعلاء قيمة الحرية، والموقف من المرأة وحقوق الإنسان، والديموقراطية الخ؟

- بهذا المعنى أيضاً، نستطيع أن نقول: إن غالبية المفكرين العرب

المسلمين، في عصر النهضة، كانوا متمثلين لعدد من القيم الأساسية، التي ترتبط بما يسمى: بمفهوم الحداثة؛ فالأفكار المرتبطة بقيمة الحرية، وقيمة التمدن والشورى، التي قربوها جميعاً من مفهوم الديموقراطية، كانت مطروحة لديهم، ومقبولة إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، وكانوا يعلون من قيمة تحرير الإنسان من الأساطير والأغلال والمعارف الفاسدة، وتحرير المجتمع من القيم التي تتنافى مع بعض القيم السائدة في المدنية الحديثة، فلقد تبنوا قضية «تحرير المرأة»، ودعوا إلى «المساواة الاجتماعية».

وكانت هناك جهود مستمرة، للتقريب بين هذه المفاهيم التي تبنوها، وهم تحت ضغط الحضارة الغربية، وبين مفاهيمهم الأصلية المستقاة من النصوص التراثية، ومحاولة تبينها في هذه النصوص، وإبرازها، فلقد كانت لديهم فكرة سائدة: بأن هذه المفاهيم المدنية الغربية، جميعها موجودة في المدنية الإسلامية، وعلى الرغم من اختلافنا مع هذه الفكرة، من الناحية المنهجية والمعرفية، إلا أننا نحكم لهذه الجهود بالصدق والإخلاص.

■ وإذا قارنا موقفهم بموقف المثقفين المسيحيين في ذلك العصر؟

ـ يجب أن نضع هنا الحدود والفوارق والتمايزات، ما بين المفكرين المسلمين، والمفكرين المسيحيين. فالقضية الأساسية التي كانت لدى المفكرين المسيحيين، في تلك الفترة، هي قضية الملل، والأسس الاجتماعية، والسياسية، التي ينبغي أن يقوم عليها المجتمع. وعلينا أن نقر: بأن المفكرين المسيحيين، لم يكونوا مرتاحين لأوضاعهم في الدولة العثمانية، ولم يكونوا أيضاً، مرتاحين، لمبدأ أن تكون المرجعية الاعتقادية في الدولة، مرجعية دينية إسلامية، وبحكم اعتقادهم المسيحي، الذي هو مماثل بشكل أو بآخر، للمعتقد الغربي الإيماني، فإنهم قد تمثلوا بسهولة، القيم الغربية، ووجدوا في مسألة فصل الدين عن الدولة، كما هو ماثل في التجربة الغربية، حلاً مثالياً لأوضاعهم الخاصة، لذلك كانوا يدعون بقوة، إلى بناء الدولة على أسس مدنية بحتة.

ويجب هنا، أن نلاحظ أيضاً: أن الفكرة القومية، ارتبطت من ناحية المنشأ بهذا الاعتبار الخاص. فلقد دعا المفكرون المسيحيون: إلى بناء للمجتمعات العربية الحديثة، بعيداً عن الإرث العثماني، إذ ارتأوا أن بناءها على أسس قومية، يمكن أن يحل مشكلتهم، ويغير من الأوضاع، التي يعتقدون أنها جائرة

بحقهم، وتسلبهم حقوقهم: في الشعور بالمواطنة الكاملة.

بالنسبة للمفكرين المسلمين، لم يذهبوا، حقيقة إلى مثل هذا الرأي القائل، بـ «فصل الدين عن الدولة» أو إقامتها على أساس قومي بحت، فالرأي الشائع والشامل فيما بينهم: هو أن تتقيد الدولة بأحكام الشريعة الإسلامية، أو بعبارة أقل تشدداً عند آخرين: أن الشريعة الإسلامية، يجب أن تكون الأصل والمرجع الأساسي، للأحكام القانونية، التي تجريها الدولة على المجتمع الإسلامي.

طبعاً، هنا لا نستطيع أن نغفل: أن بعض المفكرين الذين كانت مرجعياتهم دينية، مثل الشيخ علي عبد الرازق مثلاً، قد خرجوا على هذا التصور، والقضية معروفة، فقد دعا إلى ما يشبه فصل الدين عن الدولة، لكن مع هذا، ينبغي أن نقرر: أنه في الواقع دعا إلى ذلك لأسباب خاصة، وليس لأسباب مبدئية، هذه الأسباب متعلقة بالصراع السياسي للأحزاب المصرية الحديثة، وعلاقتها مع النظام الملكي في مصر آنذاك.

■ الموقف الإسلامي الإيجابي من فكرة «التقدم»؛ قد يقال إنه موقف نخبة، لكنه لم يكن موقف عموم المسلمين، ولا موقف المؤسسات الإسلامية التقليدية بمثقفيها.. ما تعليقك؟

ـ هذا الكلام صحيح تماماً، بمعنى: أن المفكرين المسلمين، الذين يؤمنون بمفهوم التقدم، على النحو الذي عرضنا عليه، كانوا هم فعلاً، يمثلون تياراً من جملة تيارات عديدة، داخل الحياة الفكرية الإسلامية الحديثة.

هناك بكل تأكيد، التيار الذي يمثله عامة المسلمين، وبصورة خاصة: تيار غير المتعلمين تعليماً متقدماً، أو الذين لم يتعلموا أبداً. هؤلاء كانوا يلاحظون الظواهر التاريخية، التي تحدث، وكيف أنها ظواهر كارثية، فيتمثلون فكرة: أن الأمور تتجه نحو الأسوأ.

وهناك بعض الدعاة الإسلاميين النشطين، الذين ينظرون إلى الواقع من حولهم، فيلاحظون المفارقة بينه وبين الوحي، كما يفهمونه هم. فيجدون أنها مفارقة كارثية، بمعنى: أن هذا الواقع القائم، مصيبة لا حدود لها، وأن هذا الواقع يزداد سوءاً ولا رجاء منه، وبالتالي فإنهم يرتدون عنه ارتداداً قصياً، ويناصبونه العداء المطلق. دون أن يأخذوا بعين الاعتبار الظروف التاريخية، التي

تتلبس هذا الواقع، ودون أن يدركوا أن للواقع أحكامه، التي ينبغي أن يفهمها كل ناظر فيها، وعليه أن يقترح حلولاً، يمكن لهذا الواقع أن يتقبلها بشكل من الأشكال.

بكل تأكيد، هناك الآن نظرة تتسع في حقيقة الأمر شيئاً فشيئاً، لترى واقع العالم الإسلامي برؤية مظلمة، وقاتمة جداً، وغير متفائلة على الإطلاق؛ ويترتب على هذه الرؤية: إما الاستكانة لأحوال الواقع، وإما محاولة التسويغ لهذه الأحوال، وإما رفضها بشكل متصلب، واللجوء إلى فكرة «الخروج» على هذا الواقع.

النص والتاريخ

■ لك وقفات طويلة، عند مسألة تباين التاريخ عن النص، وانفصام الواقع عن الوحي، هذا الخُلْفُ بين العالم الديني والعالم الدنيوي، يجعل الإسلاميين يحكمون على الواقع بالفساد، وإنكاره من جهة، ويدفع بالعلمانيين إلى تسييد هذا الواقع، وتجاهل النص من جهة أخرى. . هل يمكن أن تسمعنا رأيك في هذه المسألة؟

ـ بصرف النظر عن كون النص نصاً دينياً، أم نصاً غير ديني، فإن مفارقة الواقع أمر لا مفر منه. أنت تعرف أن هناك نصوصاً دينية، وهناك واقع مرتبط بهذه النصوص، كما أن هناك نصوصاً أيديولوجية أخرى غير دينية، وهنالك واقع مرتبط بها أيضاً.

وحين يتلبس النص الواقع، لا بد أن تكون هناك مسافة بين النص والواقع. لأن النص يمثل الحقيقة، في صفائها الأصلي، وبالنسبة للإنسان المسلم، يمثل نص الوحي المنزل، والذي في أصله وينبوعه نص مطلق، ونص مثالي، يعبر عن الحالة الصافية النقية والقصوى، للمعرفة ولمبادئ العمل.

أما الواقع فهو شيء آخر، فالواقع هو الإنسان، وهو التاريخ، وكل الملابسات الوضعية: من ملابسات اجتماعية وسياسية، إلى ملابسات أخرى اقتصادية وجغرافية، والتي تحكم هذا الواقع وتوجهه، لأن الإنسان خاضع لهذه الاعتبارات التاريخية، ولا يملك أن يتوحد مع النص توحداً كاملاً.

الإنسان من جانبه، يحاول أن يجسد هذا النص، ويتقرب منه، ومدى نجاح هذه المحاولة يرتبط بالفرد نفسه. وبقدر ما يستطيع الإنسان التحرر من تاريخيته، فإنه يمكن أن يقترب من النص، ويجسده تجسيداً أفضل. ولكن كما نرى في واقعنا اليومي، كيف أن الإنسان فيه ضعف وقصور، وعجز ونزعات، ورغبات، وتطلعات وطموحات، فردية إنسانية بحتة، أي فيه تجسد نهائي زمني، فما دام كذلك، فإنه لن يستطيع دوماً، تمثل الحقيقة في صفائها الكامل، وسيضطر دوماً للتنازل للواقع.

خذ الماوردي مثلاً: حين أراد أن ينظِّر للفكر السياسي الإسلامي، كان بإمكانه أن يكتفي بالنص الديني، من قرآن وحديث، ويبلور نظرياته السياسية، ويضعها في كتاب يمكن أن يكون عنوانه «الأحكام السلطانية» أو غير ذلك. لكن حين أراد أن ينظّر، لم يستطع إلا أن يأخذ بعين الاعتبار الواقع الحي، والتجربة التاريخية، للمجتمعات وللدولة، والقوى الإسلامية المتصارعة، داخل هذه التجربة التاريخية، وبالتالي فقد صاغ نظرياته السياسية، وعينه على حركة الواقع.

إن المشكلة هي دوماً، مشكلة التوفيق بين النص والواقع. وبطبيعة الحال هذا ليس مبرراً في الوقوع بالنظرية العلمانية، والقول بأن الواقع هو السيد، كما أنه ليس مبرراً للتعلق بنظرة مثالية خالصة للنص، تجعل منه مفارقاً ومتعالياً على الواقع. وإنما ينبغي أن نقوم بعملية دقيقة ومعقدة وعسيرة، وهي: كيف نستطيع أن نتمثل صورة، يكون فيها النص متمشياً مع الواقع، ويكون فيها الواقع طيعاً وقريباً، ومنسجماً مع النص.

■ يلاحظ أن حجم التباين بين التاريخ والنص، في تاريخ الإسلام، كان كبيراً، في الفترة التي تلت العهد النبوي.. هل من خصوصية إسلامية؟

- الجيل الأول جيل السلف، الذي كان قريباً من الرسول ﷺ وقريباً من النص، ولم يدخل بعد في التجربة التاريخية الواسعة، المختلطة بالتجارب الأخرى؛ ولم يخترقه منطق الصراع الإنساني، اختراقاً قوياً، هذا الجيل، كان من الطبيعي أن تكون صورته أصفى وأنقى وأقرب إلى الصورة المثالية، خاصة، وأنه معلوم أنه في بداية النص، أو في بداية أي رسالة كبرى، يكون المؤمنون

الأوائل المتمثلون لهذه الدعوة الكبرى، في صفاء ونقاء عظيم. لكن كلما ابتعد الواقع عن الحالة الأولى، فإن التاريخ يتدخل بشكل أكبر، وتصبح العلاقة بين التاريخ والنص، علاقة أكثر تعقيداً، أو قل علاقة تتلبسها معطيات وإفراز الواقع التاريخي.

هذا ظاهر في تاريخ الإسلام. ظاهر في التحول الذي أصاب حركة المجتمع الإسلامي، وذلك حين خرج من حالة «الرحمة والنبوة»، إلى ما يسميه أصحاب الحديث: تحول «الخلافة إلى ملك»، بسبب ضغط الواقع الإنساني التاريخي. أي أنه حصل هنالك ابتعاد صريح وواضح، عن نقاء الحالة الأولى، (حالة النبوة والرحمة)، وحدث تدخل للعنصر الإنساني التاريخي، والذي تمثل في تحويل طبيعة العلاقة بين البشر أنفسهم من ناحية، وبين الله والبشر من ناحية أخرى، بحيث أصبحت الأوضاع الاجتماعية والسياسية، أكثر «دنياوية» مما ينبغي أن تكون عليه في المبدأ، وهذا ما يسميه أصحاب الحديث في صورة «الدنياوية» المتطرفة، بـ «الملك العضوض»، بمعنى الإقبال على الدنيا فقط، وإدارة الظهر للدين.

كما قلت، فإن هذا الأمر لا مفر منه، وهو حكم الوضع التاريخي الإنساني. فالإنسان لا يستطيع أن يجسد تجسيداً كاملاً، النص في صورته المثالية والمطلقة، وإنما يستطيع أن يتمثل هذا النص، بقدر طاقته الإنسانية المحدودة، والمجبولة على الخطيئة.

المثقفون والسلطة: تحالف موضوعي أم خوف من الإسلاميين؟

■ في تعليق لك على إحدى الورقات. المقدمة، عن الحركات الإسلامية المعاصرة، وكانت عن «الإخوان المسلمين» في سوريا تحديداً(*)، كشف تعليقك عن معرفة داخلية، بأحوال حركة «الإخوان المسلمين» و«حزب التحرير الإسلامي» في هذا القطر، دعني هنا أسألك سؤالاً خاصاً ومباشراً، وعذراً على

(*) الورقة هي «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا».. للحبيب الجنحاني التي يضمها كتاب **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت.

طرح السؤال: لماذا لم تنخرط في مثل هذه التنظيمات الأيديولوجية في شبابك، ما دمت قريباً منها؟

ـ بالفعل أنا لم أنخرط في أي تنظيم سياسي، لا في الحركات الإسلامية ولا في غيرها. وفيما أعتقد أن الذي وضع مسافة بيني وبين التزام من هذا النوع، أني لاحظت منذ سن مبكرة، أن هذه الحركات التي عرفتها في شبابي، وبصورة خاصة حركة «الإخوان المسلمين» وحركة «حزب التحرير الإسلامي» تطالب بأشياء لم أكن قادراً على تقديمها، فهي تطلب مني ومن أي إنسان آخر، أن يتنازل تنازلاً مطلقاً عن اجتهاداته الشخصية، وأن يلتزم برأي معين، تحدده الجماعة، أو يحدده الحزب، وهذا أمر لم أكن قادراً على تقبله على الإطلاق. ولا أدري لماذا كنت هذا الشخص؟. فالقضية قضية شخصية، بمعنى أني ولدت حراً، ولم أخضع في طفولتي لقيود قمعية من جانب الأب أو الأم، لا أعرف أبي مثلاً؛ أبي توفي وعمري بضعة أشهر فقط. وبالتالي لم تمارس عليّ سلطة، بحيث أتقبل سلطة الآخرين.

وأعتقد أن أموراً أخرى أسهمت في ذلك، وهي: أولاً ـ أن النزعة الإنسانية عندي، كانت قوية جداً منذ وقت باكر، والنزعة الإنسانية بطبيعتها، تنفر من التقيد الذي تفرضه الجماعات والأحزاب المنظمة.

ثانياً: دراستي للفلسفة في المرحلة الجامعية، وفي عالم الفلسفة، يتعذر لإنسان لديه الاستعدادات الأولى للتفكير الحر، تقييده بمنظومات أيديولوجية جاهزة، على الرغم من أن كثيراً من الأيديولوجيين والمفكرين الملتزمين بأحزاب معينة، قد ظهروا من عالم الدراسات الفلسفية. وبالنسبة لي لم أتمثل الفلسفة، إلا من داخل تفكير حر. وانضاف إلى ذلك عنصر ثالث أخير، ولا أدري إن كانت فيه عناصر أخرى لاشعورية، هذا العنصر الثالث: هو أنني تابعت دراستي العليا في باريس، تابعتها في السوربون والجو الباريسي بشكل عام، ليس جواً يساعد على تقييد الأفكار، وربطها بنزعات أيديولوجية ثابتة، حتى الفكر الفرنسي الملتزم بأيديولوجيات حزبية، هو فكر مرن إلى حد كبير، ويتقبل التحول والتغير وإعادة التشكيل.

■ ولماذا عندما بلغت مرحلة النضج الفكري، بقيت في حدود التفهم للحركات الإسلامية الحديثة، ولم تتوغل إلى حد النقد الجذري لها؟

- سبب تفهمي لها، ناشئ من قناعتي: بأن الحركات الإسلامية المعاصرة، إفراز للعالم الإسلامي، والحضارة الإسلامية، والمجتمعات الإسلامية الراهنة، وأنا جزء من هذا العالم، أنتمي إليه حضارياً وفكرياً ونفسياً وتاريخياً، ككل الآخرين غيري، في هذا العالم العربي والإسلامي، هذا في الواقع سبب كاف لتفسير هذا التفهم لهذه الحركات.

هذا التفهم، ما الذي يعنيه؟

يعني هذا التفهم: إيماني بأن هذه الحركات، تعبر تعبيراً ما، عن تحركات داخل العالم العربي والعالم الإسلامي؛ وعن بعض وجوه حياة هذه المجتمعات، لكن الذي تحتاجه هذه الحركات، هو لمن يساعدها على تبين طريق أفضل، للتعاون مع مجتمعاتنا، ومع العالم الذي يحيط بنا.

الإسلام جزء من حياتنا، ولا أعتقد أننا نستطيع أن نتخلى عنه. لكن المشكلة في قراءتنا للإسلام وطريقة فهمنا له.

محاولاتي للتفهم هذه، تحاول أن تقول إن هناك فهماً أكثر واقعية، وإن هناك اعتبارات وضعية تاريخية. ينبغي الالتفات إليها والتفاعل معها، وإن هناك شروطاً للتفكير، ولتغيير المجتمعات، والتأثير فيها، وهدايتها، وتوجيهها التوجيه الأمثل، يختلف عند هذه النقطة أو تلك، عما يمكن أن تتجه إليه هذه الحركات.

أريد أن أقول: إنها تحتاج لا إلى من يقمعها ويلغيها ويبيدها، وإنما تحتاج إلى من يوجهها وجهة صحيحة وسليمة، في عالم اليوم، حتى لا يقع عبء أخطائها على الإسلام نفسه، وعلى عالمنا نحن.

وفي الواقع، إن الذي يخشى منه هو أن الخطأ في التوجه، يمكن أن يجر معه ردود أفعال خارجية وداخلية أيضاً، لا ضد هذه الحركات فحسب، وإنما ضد عالمنا كله: العالم العربي والإسلامي، والإسلام نفسه. ونحن نشعر فعلاً في العالم الخارجي، أن الصورة القائمة التي تتجسد في هذه الحركات، تنعكس انعكاساً مباشراً على رؤية العالم الخارجي، لا على هذه الحركات وحدها، وإنما على العالم الإسلامي برمته، وعلى الإسلام نفسه.

لذلك أطلب التحليل والفهم، من أجل تعديل التصورات، وتوجيهها

باتجاه يتناسب مع العالم الحديث، ومع الأوضاع التي تفرض نفسها في هذا العالم، كي لا يكون العالم العربي والإسلامي والإسلام نفسه، هو الضحية في النهاية، والسبب في أنني لم أتوجه للنقد الراديكالي لهذه الحركات، لأني أرى أنه لن يعطي نتائج إيجابية، في علاقتنا بهذه الحركات. ثم إن النقد الراديكالي، سيولد ردود أفعال أكثر راديكالية وتصلباً، عما هي عليه الآن. فلماذا لا نستخدم وسائل عقلانية، ذات أسس راسخة، في حضارتنا وتراثنا ومعتقداتنا ونصوصنا، تسمح بالتأثير عليها من الداخل؟.

وأعتقد أن هذا الأسلوب، أنجع وأفضل من التعامل الراديكالي معها، سواء أكانت هذه الراديكالية ذات طابع لفظي سجالي انتقادي، أم كانت ذات طابع مادي، يرتبط بالعنف، والعنف ـ كما نعرف ـ لا يولد إلا عنفاً.

■ باسم التنوير نرى انزياحاً في موقف المثقف، من نقد الحركات الإسلامية، إلى التماهي مع السلطة، هل هي ملابسات نفسية، أم تحالف موضوعي، تحتمه النزعة الإقصائية لدى هذه الحركات، تجاه من يفكرون خارج دائرتها الحزبية؟

ـ النزعة الإقصائية، كانت دوماً، سمة من سمات الموقف الأيديولوجي، للحركات الإسلامية ـ ولغيرها أيضاً ـ لكنها لم تحمل المثقفين، على «التماهي مع السلطة»، أو على التحالف معها. تفسير ذلك عندي ـ ولا أرى أي تفسير آخر ـ يتمثل في «الخوف»، وفي «آلية الدفاع»، المتولدة من هذا الخوف. فقد أعلنت بعض الحركات الإسلامية «المتصلبة»، عن عدائها الصريح لعدد من القيم «المدنية» الحديثة. فالتحالف معها إذن هو الحل، ويستوي بعد ذلك، أن تكون هذه الدولة ديموقراطية، أو استبدادية، أو فاشستية، أو غير ذلك. فهو إذن «تحالف موضوعي»، تفرضه ملابسات نفسية؛ وهو نابع كما هو واضح، من التطور الذي اعترى الحركات المتصلبة، وحرفها عن عدد من القيم، التي استقرت تاريخياً، بما هي قيم إسلامية أصلية: الحرية، والكرامة، والتسامح وغير ذلك. وبالطبع نحن نتكلم هنا على حال معين من المثقفين، لا عن أولئك المثقفين، الذين هم في تحالف عملي مع السلطة ـ حتى لو كانت استبدادية مقيتة ـ لدواع غير موضوعية، أي لأسباب تتصل بالانتهازية، أو الوصولية، أو المنافع الذاتية. وهؤلاء ليسوا نفراً قليلاً، أما أن يكون هذا «الانزياح» قد حدث حباً بـ

«التنوير»، فإن عليّ أن أكون ساذجاً جداً، كي أصدق ذلك.

■ ما السبيل إلى نقد تنويري حقيقي، لا يستنسخ التجربة الغربية، في موقفها من الدين من جهة، ولا يستجيب إلى راهنية نقد السلطة لهذه الحركات، من جهة أخرى، ويكون نقداً تنويرياً نابعاً من عمق تجربتنا الحضارية، يفك هذا الاشتباك بين قدسية النص وتعاليه وتفسيراته، التي تشوبها أوضار تاريخية، وبين انسداد آفاقها في مرحلة زمنية معينة؟

ـ المسألة في غاية التعقيد والتشابك. والحدود التي أمامنا هنا عديدة: التجربة الغربية، التجربة التاريخية الحضارية الإسلامية، مطالب «النص»، أزمة انسداد الآفاق، الارتكاسية الإسلامية المعاصرة للأزمة. وأول ما ينبغي الإلماح إليه: هو أن الحداثة الغربية، لا تستند إلى ما يسمى في الاستخدام العامي، بفصل الدين أو الكنيسة عن الدولة فحسب، وإنما بشكل أعمق إلى إعادة تشكيل العالم، وفقاً للعقلانية، وللعقلانية الذرائعية المقترنة بالعلم والتقنية، جاعلة من المسيحية، أساساً لقوام الحياة الروحية والأخلاقية لمن يشاء. وفي التجربة التاريخية الإسلامية، استقر نظام «الملك» ـ وفقاً لمصطلح أهل الحديث وابن خلدون ـ، غداة انسحاب العقود الأولى من القرن الهجري الأول، لتقوم حياة المسلمين، في ظل الأمويين والعباسيين خاصة، وفق نظم سياسية واقعية، أعني نظماً تتطلب غايات دنيوية، وتجتهد بدرجات متفاوتة، في ألا تخرج على الأحكام الشرعية الإسلامية الصريحة. طبعاً لم يكن من اليسير على الجميع، أن يتقبلوا هذه الصيغة، التي بدت للآخذين بها، الصيغة الوحيدة العلمية، بينما بدت لفريق من «المؤمنين»، خروجاً على ما اعتقدوا: أنه جوهر «الرؤية الدينية». فكان التقابل الصدامي الذي بلغ ذروته في «محنة خلق القرآن»، تقوم التجربة التاريخية الإسلامية، على إقامة «دنيا قوية»، تهتدي بالشريعة لا أكثر ولا أقل. وليس ثمة أية هيئة أو سلطة دينية، تستقل بنفسها، وتملي أحكامها على الخليفة أو السلطان أو الملك. والعلماء ليسوا ملوكاً من طبيعة خاصة، يفرضون سلطتهم على الخلفاء، وإنما هم أصحاب «مشورة»، غير ملزمة للخليفة أو السلطان، بوجه من الوجوه، ووظيفتهم الأساسية نشر العلم الديني، وتوضيح مقاصد الشرع، وهداية الناس بالوعظ والإرشاد، والتفقيه في الدين. هذه هي حال التجربة التاريخية، على وجه التدقيق والعموم. لكن السؤال الذي ثار قديماً، ويثور اليوم أيضاً هو: هل هذه الصيغة التاريخية، مطابقة لمتطلبات

«النص»؟ الحقيقة هي أننا إن قلنا إنها غير مطابقة، فإننا نكون كمن يقرر: أن الأُمة قد أجمعت على ضلالة. وهذا مخالف للنص. وإن قلنا إنها مطابقة، فإن علينا أن نرضى بجميع الانحرافات والضلالات والكبائر، التي تحفل بها هذه التجربة الإسلامية، ويزخر بها الواقع الراهن، واقع «الآفاق المسدودة». وهذا أيضاً مخالف للنص، إذ إن تغيير المنكر واجب عند هذين الطرفين، تقابلت الدولة والمتصلبون في الدين ـ والمصطلح من عند أبي حامد وليس من عندي ـ قديماً، وعندهما يتم التقابل الصدامي اليوم أيضاً. هل يمكن تجاوز هذا التقابل؟ لا أعتقد أن ذلك ممكن، إذا ما تعلق كل فريق بنظرته المتصلبة القصوى، أعني أن يظل «المتصلبون في الدين» عند رؤيتهم الشاملة، التي تأبى الاعتراف بالصيغة التاريخية الممكنة، للتجربة الإسلامية، وأن تظل الدولة العربية الحديثة، دولة «دنيائية» بعناد، لا تأبه كثيراً ولا قليلاً، بحل المشاكل المتفاقمة، الناجمة عن أزمة انسداد الآفاق القومية، والثقافية والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ولا تلقي بالاً إلى مواطن الخلل فيها، وفي المجتمع. وهكذا لا يكون أمامنا من باب للخروج، سوى مراجعة المواقف جميعاً، وإجراء الفعل في حدود الممكن، وليس في حدود الممتنع. والممكن هنا، عقلاً وخبرة، هو أن تجسدات المطلق المتعالي في «الزماني» و«الإنساني»، لا بد أن تضفي على التجسدات حدود الزمان والإنسان ولبوسهما، أي أنها لن تكون هي «المثال» بعينه، أو «الأصل ـ الحقيقة» أو «الأصل ـ الوحي» وإنما ستتلبسها أشكال الوجود الإنساني النهائية القاصرة. هذه حقيقة، من واجب الإسلاميين أن يعوها جيداً. ليس البشر ملائكة. إنهم بشر فحسب. ولهذا جاء «التكليف» بالثواب، والعقاب: بالثواب، لأن العباد يحسنون في أفعالهم وأعمالهم وإيمانهم، فيرقون في معارج الكمال، وبالعقاب، لأنه «يُغان على قلوبهم»(*) مئات المرات، ولأنهم يسقطون عن مرتبة الخير، فتحبط أعمالهم، وينحدرون إلى الدركات الأدنى. ليس ينبغي أن يفهم من هذا، تسويغ الشرور والآثام، التي تحفل بها الدنيا، وإنما ذلك يعني التسليم بأمر واحد فقط: هو أن لكمال الإنسان على الأرض حدوداً، وأن الرحمة الإلهية تسع النقص والتقصير، اللذين تحفل بهما حياة الناس ومؤسساتهم. لكن حذار أن نفهم من هذا أيضاً: أن للدولة الحق في أن تغسل يديها من كل شيء،

(*) أي تغشت الشهوة قلوبهم، أو غشي عليها وأحاط بها غلبة الطبع والدنس.

وتقول ببراءة الثعلب: إنها تعمل في حدود «الممكن»، وإنها لا تستطيع أن تتحمل ما لا يطاق في الوقت الذي يرتد كل شيء تعمله إلى خيرها الخاص فحسب، الذي هو في نهاية التحليل، خير أفراد أو جماعات أو أحزاب، أو غير ذلك. ههنا الدولة مدعوة ـ ومدعوة بحق وبجد ـ إلى أداء واجبها. وواجبها هو: ألا تكون الدولة دنيائية خالصة، تجري خلف التغلب والسيطرة، واستغلال الأفراد والمجتمع، وتأمين منافع رجالها، وممارسة قمعها وجبروتها، في وجه القيم المشروعة، وفي وجه أولئك الذين يتحرقون لامتلاكها، فهي إن فعلت ذلك أفسدت كل شيء.

وفيما يتعلق بأمر علاقتها بالدين، فإنني أرى: أنه لا يحق للدولة أن تتنكر له، وتدير ظهرها له، إن كانت الغالبية التمثلية في الرعية، التي هي حاكم عليها، تختار بطواعية، أن تدار أمورها وفقاً لأحكام الشريعة، كلها أو بعضها. ههنا يمكن أن يفض الاشتباك. والأداة هي «التحكيم». والتحكيم يعني طلب رأي الشعب أو الأُمة، في النظام الاجتماعي ـ السياسي، الذي يختار أن يعيش وفقاً له، وهذا يعني مشاركة الأُمة في إدارة شؤونها، إما بالشورى الملزمة، وإما بالديموقراطية بمعناها الشامل، الذي لا يعارض في جوهره، الشورى الملزمة المقترنة بمفهوم «إجماع الأُمة». وهذا يعني أن علينا أن نتعلق من جديد، بـ «عقد اجتماعي» يلتزم فيه الجميع ـ الأفراد على اختلاف مشاربهم ونزعاتهم، والمجتمع بكافة جماعاته وتنظيماته، والدولة نفسها ـ بالعمل من أجل الخير، المشترك للمجتمع والأفراد، في إطار الحرية والعقلانية والعدالة والمشاركة والكرامة والمساواة، حسبما تبتغيه الأكثرية التمثيلية للمجتمع. ذلك أمر ممكن، شريطة أن يتنكب الجميع عن طريق «العنف»، التي لن تحل أي مشكل حلاً نهائياً. إنني أعلم أن الصراع، هو القانون الذي يحكم العلاقات الاجتماعية والسياسية في المجتمع، وأعلم أن للصراع وجوهاً كثيرة، وأبواباً كثيرة، وأسباباً عديدة، لكنني أعتقد أن «سوء توزيع الأدوار»، أي سوء توزيع السلطة، يمكن أن يكون مصدر الصراع الأعنف. ولما كانت الدولة هي التي تقوم بتوزيع «الأدوار»، فإن الواجب الأول يقع على عاتقها، في أن تعيد تشكيل بنائها، وبناء سلطتها وفعلها، وتوزيع الأدوار فيها، وفقاً لمبدأ العدالة والمشاركة التمثيلية الشاملة. ويعني ذلك: أن عليها أن تتخلى نهائياً، عن رذائل دولة الاستبداد والقمع والجبروت، وأن تجتهد في تمثيل القيم الرفيعة، التي

تنشد تحقيق الخير العام وحل المشكلات المتفاقمة، التي تكمن وراء التصلب الذي تعبر عنه الحركات الناقمة. وفي اعتقادي: أن مثل هذا الخيار، ليس إلا صيغة مطورة للتجربة التاريخية الإسلامية، صيغة تنشد إقامة «دنيا قوية»، تحرص على التعلق بمقاصد الشريعة المحكمة، وتجتهد في بناء مؤسسات عقلانية، وفقاً لجملة القيم التي تستند إليها الحضارة الحديثة في جوهرها، مما لا يتعذر علينا، أن نتبينّ جلّه، بدرجات متفاوتة، في التجربة الحضارية الإسلامية. أين موقع «النص» في هذا كله؟ الجواب، أنه حين يتعلق الأمر بدولة الأكثرية التمثيلية فيها تطلب الاستناد إلى هذا «النص»، فإنه لا مفر للدولة، من أن تنصاع لإرادة الأكثرية، وعلى عاتق هذه الأكثرية، تقع المسؤولية النهائية. أما إذا لم ترغب هذه الأكثرية في ذلك، فليس عليها إلا أن تتحمل المسؤولية عن ذلك أيضاً. ومعنى ذلك: أن خللاً ما قد حدث في حياة المجتمع، أو الأمة، وتطورها، وأن العقل يفرض على من لا يرضى عن هذا الخلل، أن يبحث بأدوات العقل والعلم، عن علل ذلك، وتصويبه بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالطرق المشروعة، أو التي لا تفضي إلى التهلكة. وفي النهاية الله وحده هو الذي يرث الأرض ومن عليها. ويبدو لي: أن هذا النمط من «الإبانة» والتحليل، هو الذي نحتاج إليه في عملية «النقد» التي تسأل عنها. وحين يتوجه النقد إلى الإبانة والتحليل والاقتراح الحر، فإنه يكون نقداً «تنويرياً» على وجه الحقيقة.

الحضارة الإسلامية وسؤال النهاية(*)

■ يطرح أحد المثقفين العرب المشتغلين بالدراسات الفلسفية، وأعني به يوسف سلامة، في كتيب صغير له، عنوانه: **الإسلام والتفكير الطوباوي**(**)،

(*) هذا السؤال عن نهاية الحضارة الإسلامية، كان من ضمن الأسئلة التي وجهتها إلى جدعان عند إلتقائي به في عمان، وأجاب عليه شفهياً، ثم رأى أن يعيد صياغته كتابياً، وأرسله لي في الرياض، وطلب مني، تثبيت إجابته هذه، لأن إجابته الأولى ـ في تقديره ـ لم تشبع هذه النقطة، تأملاً وبحثاً، ولما كان الحوار معه طويلاً، رأيت أن أستفيد من إجابته، وأضعها ضمن إجابات أخرى، وبالفعل، وجهت السؤال نفسه إلى كل من: عبد الله الغذامي، وخالد الدخيل، ونشرت الإجابات الثلاث في مجلة المجلة، العدد ٨٤٢، الجمعة ٦ نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

(**) الكتاب صادر في نيقوسيا، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩١.

مفهوم نهاية الحضارة الإسلامية، ويضعها تقريباً في رف التاريخ. ويقول بأن الحديث عن استعادتها وإحيائها من جديد، إما أن يكون تكراراً سلفياً لا معنى له، وإما تسليماً ضمنياً: بأن هذه الحضارة لم تستنفد أغراضها، ولم تؤد دورها كما يجب، وبالتالي، فهذا اعتراف: بأنها مثلت طوراً حضارياً ناقصاً.. ما هي مرئياتك حول هذا الإشكال؟

- في هذه الأطروحة، جملة من القضايا «الزائفة»، وخلط صريح في المفاهيم. فلست أظن أن أحداً جاداً يقول: إن الحضارة الإسلامية، بما هي «حضارة» شاملة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، قائمة اليوم، على نحو عضوي حي، قيام الحضارة الغربية مثلاً. وكذلك فإن القول: إنها كانت تجربة ناقصة، أمر لا معنى حقيقياً له. الحضارة الإسلامية، بما هي حضارة - أي بما هي منجزات للمسلمين في واقعة، تدخلهم التاريخي في الطبيعة، وفي التراث الإنساني الشامل، في قطاعات العلم والأفكار والمؤسسات والنظم والقيم، والمبدعات الفنية والصنعية - هي بكل تأكيد: تجربة تاريخية، لها بداية ولها نهاية، أو بتعبير أدق: لها مسار ينطبق عليه ما أطلقه ابن خلدون، على العمران البشري العربي، أو الإسلامي. معنى هذا: أن الجماعات البشرية الإسلامية، التي عاشت في فترة ما بعد الفتوح، وحتى واقعة الانهيار السياسي الشامل، وقدوم الأتراك العثمانيين، قد قدمت في حدود أحكام «الممكن»، ما استطاعت أن تقدمه من منجزات، لتشكيل هذه الحضارة، على النحو الذي جرت عليه، وانتهت إليه. وهي - أي هذه الجماعات - قد أعطت كل ما أذنت بإعطائه، أحكام الواقع من إمكانات وطاقات ومبدعات، ولم يتبق لها - أعني لتلك الجماعات بالذات - شيء ذو بال، من «مبادرة التدخل التاريخي المحضر» إذ إن هذه المبادرة، قد استقبل لها تجمع بشري آخر، هو التجمع الغربي، الذي استجمع قواه، وتدخل تاريخياً منذ عصر النهضة، ليبلغ مبلغاً عظيماً في أيامنا هذه. إن الكلام على حضارة أدت دورها، أو لم تؤده، يستند إلى فكرة «غائية» قبْلية، تفترض مسبقاً صورة إسكاتولوجية، «أخروية»، كان على الأمور أن تنتهي إليها. وهذا مذهب لا مسوغ له. الواقع، هو أن تجربة عربية إسلامية، قد عبرت عن نفسها، خلال خمسة قرون تقريباً، على نحو من الأنحاء، بمنجزات ذات طابع تاريخي بشري خالص، وأن هذه التجربة، جفت بجفاف عود أصحابها ومبدعيها، بعد تلك العهود. هذا أمر بيّن، لأن التدخل المبدع

لهذه التجربة، قد تداعى، وانسحب بتداعي أهله، وانسحابهم، لكن المسألة مع ذلك، ليست على هذا القدر من البساطة والحسم. إذ من واجبنا: أن نحصر مفهوم الحضارة نفسه، ونحدده تحديداً أخص وأعمق. ومثل هذا الحصر والتحديد، يفرض علينا تمييزاً دقيقياً، في إطار الحضارة بين الحضارة بمعناها العام الشامل، الذي أشرت إليه قبل قليل، وبين بعض وجوهها الخاصة، أعني تلك التي نطلق عليها مصطلح «الثقافة»، حيث تعني جملة التصورات، أو المعتقدات الشاملة، وأنماط التفكير والسلوك والقيم والحساسية الجمالية. إذا أقمنا هذا التمييز الإصطلاحي، نستطيع أن نقول إن الحضارة العربية الإسلامية، بما هي علوم إنسانية، ومؤسسات ونظم إدارية، وأحكام سلطانية، ومصنوعات تقنية بشرية، قد أصبحت «تاريخية» فعلاً. أما الثقافة المتضمنة في هذه الحضارة فهي مستمرة وقائمة الآن فعلاً، في كثير من معتقداتنا وأساليب حياتنا، وأنماط تفكيرنا، وأذواقنا الأدبية والفنية في جملة الأقطار العربية والإسلامية، رغم جميع التطورات التي اعتورتها بسبب الالتقاء بالحضارة الغربية، وبسبب الآثار العميقة التي عملت فيها، وبدلت منها، علينا أن نضيف تحديداً آخر هو: أن «الحضارة» بما هي ظاهرة شاملة، مرتبطة دوماً بدولة مركزية واحدة أو أكثر، أعني أن لها «بؤرة مركزية»، تحكم وجهتها وسيرتها. فإذا ما اندثرت هذه البؤرة لسبب أو لآخر، فإن الحضارة بما هي حضارة، تتداعى وتنسحب، لكن «الثقافة» المتضمنة في هذه الحضارة، يمكن أن تستمر، أو أن «تنتقل» أو «تهاجر» من ذلك المركز، إلى «الأطراف»، أو إلى مدن وتجمعات جديدة مستقلة، لا تربطها سلطة مركزية. وهذا هو واقع الحضارة الإسلامية، والثقافة التي بقيت منها، حتى هذا اليوم. هل تستطيع الأجيال التالية، وأجيالنا الآن استرداد هذه الحضارة، بما هي حضارة شاملة؟. هذا أمر غير ممكن، وهو أيضاً غير ضروري. وهو كذلك غير مجد. ما هي جدوى أن نسترد أفكار متكلمي وفلاسفة القرن الثالث أو الرابع، أو علوم القرن الخامس أو السادس، أو مؤسسات العصر الأموي أو العباسي، أو مصنوعات تلك القرون جميعاً؟. لا معنى لذلك كله؛ لأننا قد تطورنا كثيراً وابتعدنا كثيراً عن تلك النظم والمؤسسات، وتمثلنا نظماً ومؤسسات وعلوماً ومصنوعات وتقنيات تتخطاها، وتعالج واقعنا الدنيوي بشكل آخر، قابل للتغير والتطور المستمرين، واقع إنساني خالص، عرضي، تاريخي، نسبي، ليس له شيء من خصائص الإلهي،

الثابت، الأبدي. طبعاً هناك وجوه من «التراث الحي»، تحتفظ بضرب من الديمومة، لكن استعادة الظاهرة برمتها، أمر لا يستقيم طالما أن التجربة البشرية العامة في هذا المجال، قد طورت أحوالنا الحضارية وعدلتها، وخطت بها إلى الأمام. وأنا لا أعتقد أن سلفياً جاداً رصيناً متماسكاً، يقول إنه يريد أن يعيد إلى الحياة الحضارة الإسلامية بهذا المعنى، أي بمعنى إحياء علم جابر بن حيان، أو طب الرازي وابن سينا، أو علم القرن الخامس أو السادس الخ.

إن الذي يريده «السلفي» هو إحياء «الفكرة الإسلامية» أو ـ الإيتوس الإسلامي ـ أو تجربة الوحي الإسلامي، في حياة الناس. وهذا أمر مختلف تماماً عن «الحضارة»؛ والذين يوحدون بين «الحضارة الإسلامية» وبين «الإسلام» نفسه بما هو وحي أو دين منزل، هم بكل تأكيد على غير صواب. فالإسلام نفسه، بما هو وحي، أمر إلهي خالص، أما الحضارة التي شكلها المسلمون، في التاريخ، فهي بشرية، وإن كان بعض وجوهها ـ وبخاصة علوم الدين الخالصة، والعلوم الدينية ـ العقلية ـ، ذات امتدادات في (النص) الديني.

ومعنى ذلك: أن «الفكرة الإسلامية» أو «الإيتوس الإسلامي» ـ الذي هو «موضوع إيمان» أو «فعل إيمان»، هو وحده الذي يمكن استئنافه، وهو الذي يمكن من حيث المبدأ، أن يكون أصلاً لإنجاز حضاري جديد مستأنف، أما المنجزات الصنعية الحضارية البشرية الخالصة، فلا معنى لاستئنافها. وفكرة «الكمال» أو «النقص» في هذه التجربة، لا تغير ولا تبدل شيئاً، إذ نحن أمام بشر، كانت لهم تجربة ما فحسب، لا أكثر ولا أقل، وأي بشر آخرين أخذنا في أي عصر من العصور، فإنهم قادرون من حيث المبدأ، ضمن شروط موضوعية يمكن تحديدها، على «التدخل» أو «التدخل من جديد» في التاريخ، وإنتاج مسار حضاري جديد، لن يكون بكل تأكيد هو المسار القديم نفسه. وكل الذي يمكن أن يتكرر كلياً وجزئياً، وعلى نحو ما، هو «النظرة الشاملة إلى العالم»، أو «الإيتوس» الذي يثوي خلف التجربة المستأنفة، ومعنى ذلك كله، بكل بساطة بوضوح وبصراحة، إن ما نسميه بالحضارة الإسلامية الكلاسيكية، لم يكن فعلاً إلا تجربة بشرية تاريخية للشعوب الإسلامية، خلال فترة من الزمن، خمسة أو ستة قرون، وأن أية جماعة بشرية إسلامية حية، اليوم أو غداً، تجد في نفسها القدرة على التدخل التاريخي الحضاري، والكفاية، لتشكيل منجزات

حضارية متميزة متفردة، تستطيع أن تولد مساراً حضارياً جديداً، ذا مرجعية إسلامية، على نحو من الأنحاء، أو ذا «إيتوس إسلامي» يضاهي العصر، وينجز في خضم العالم الحديث، والآتي، تجربة أخرى فريدة متميزة، تختلف عن التجربة التاريخية القديمة، أو الكلاسيكية، برغم استنادها إلى آفاق النص الإسلامي، أو استلهامها لهذه الآفاق، وإحلالها لها في مكانة جليلة من هذه التجربة. لقد كان (الإيمان الديني)، واحداً من (فواعل) الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، لكنه ليس كل هذه الحضارة نفسها، على وجهة التطابق. والتسليم بأن التجربة الحضارية الإسلامية الكلاسيكية، قد «نجمت» وأصبحت «واقعة تاريخية»، أمر لا ضير فيه ولا حرج، لا من جهة العقل ولا من جهة النقل، غير أن علينا أن نسلم أيضاً: بأنه لا شيء، يحول من حيث المبدأ، دون الاعتقاد بأن تجربة أخرى من نوع آخر، لها امتداد أو جذر في «النص» الإسلامي، يمكن أن تتقوم من جديد، إذا استقامت وتوافرت لها الشروط الطبيعية والتاريخية، بحيث تكون قادرة فعلاً، على إقامة «بنيان حضاري» آخر، يمثل مشاركة حقيقية مبدعة، وإسهاماً خلاقاً جديداً، في مسيرة البشرية. وبالطبع: الواقع بعد ذلك، وفي جميع الأحوال، هو سيد الأحكام، وهو الناطق الحقيقي، بما يمكن أن يتحقق من «المشاريع ـ الممكنات».

وبكلمة أخيرة: إذا كانت الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، بما هي ظاهرة شاملة، غير متحققة فعلياً، منذ نهاية العصور الإسلامية الكلاسيكية، فإن «الثقافة» التي تشتمل عليها هذه الحضارة، ما تزال، على هذا النحو أو ذاك، قائمة مستمرة، تشكل وجوهاً عديدة، من وجوه حياتنا «الحضارية».

■ يغلب على معالجاتك النزعة المثالية التجريدية، ولا تعير أدنى اهتمام للعوامل المادية المباشرة سواء في تناولك للإشكاليات التراثية، أو للإشكالية الإسلامية المعاصرة. هل هي ردة فعل ضد هذا المنحى، من جراء المبالغات في استعماله، حيث تختزل الظاهرة الفكرية، إلى بعد مادي وحسب، أم أن هناك تفسيراً آخر؟

ـ أرجو أن نميز بين «النزعة المثالثة التجريدية»، وبين «التحليل النظري المفهومي»، للقضايا والمسائل التي نعالجها. فأنا لست مثالي النزعة إطلاقاً؛ وما يبدو لك من المثالية، إنما هو فقط التحليل المفهومي، الذي يلتزم دقة النظر

والتحليل، والتجريد للوقائع المشخصة. طبعاً أنا لا أتقبل رد الظواهر الفكرية بإطلاق، إلى شروط مادية، واختزالها في قائمة من المقولات المادية الجاهزة، التي تطبق ميكانيكياً على هذا الموضوع، أو ذلك المفكر. كما أنني لست هيجلياً، ولا أعتقد أن «الفكر» وحده، هو الذي يدفع الوقائع والأحداث، ويحرك التاريخ، وأنا أرفض رفضاً قاطعاً، التفسير الأحادي للظواهر، سواء أكان مادياً أم غير ذلك. وفي اعتقادي: أن التفسير المنهجي، الذي يصلح لتفسير ظاهرة ما، قد لا يصلح لتفسير ظاهرة أخرى، وأن تفسيراً منهجياً آخر، هو الذي يصلح للتفسير. هذه ليست فوضى، أو خلطاً بين المناهج، وإنما هي شروط فهم الظواهر، في تحققاتها «الذاتية المشخصة»، وهذه الشروط: يمكن أن تكون اقتصادية أو اجتماعية، أو نفسية، أو سايكرتية، أو ثقافية، أو أيديولوجية، أو سياسية، أو دينية، إلخ. المهم أنها «واقعية مشخصة». هذا مذهب آخذ به، وأطبقه في جميع كتاباتي، أما ما يبدو مثالياً تجريدياً، فإنه كما قلت وأكرر: يعكس في حقيقة الأمر، طابع «التحليل المفهومي»، وإيحاءات المصطلح الدقيق الصارم، الذي أعتبره أحد خصائص النص لديّ. وعلينا هنا ألا ننسى، أن التحليل المفهومي مفيد وضروري، بدرجة لا تقل أبداً، عن فائدة وجدوى التحليلات التاريخية والاجتماعية. ومن الضروري أن نتذكر: أن للأفكار فعلها، بغض النظر عن شروط ولادتها وتكوّنها. أنا أعلم أن الدقة والضبط الصارم للمفاهيم، يمكن أن يجورا على كتاباتي، ولا يضفيا عليها دوماً الطابع الشعبي الديماغوجي، الذي يتصف به كثير من الكتابات الشائعة. لكنني لا أحرص أبداً، على أن يكون لما أكتب «شعبية» الشعراء، والأغاني الخفيفة، ونجوم المسرح. الذي يهمني أولاً وآخراً، الدقة والصرامة وتقدم المعرفة تقدماً حقيقياً في هذا المجال، الذي أخضعه للنظر، والبحث والتفكير. ولهذا ثمنه بكل تأكيد. ولكن هذه هي على وجه التحديد الشروط التي يكون بها فكرنا أوضح، وتكون بها أفعالنا أقوم، وأعمالنا أكثر جدوى، وأبعد عن الزيف والخداع.

لست مفكراً محافظاً

■ كيف تجمع بين التقدير لمحمد أركون، وتثمين أعماله، وهو مفكر جريء يتجاوز كثيراً من المدركات المتفق عليها إسلامياً، وأنت مفكر محافظ،

تنطلق من الإقرار بثوابت الفكر الإسلامي؟ أم أن ثمة سوء فهم، في قراءتنا لأعمال أركون؟

ـ أولاً، أنا لست ممن يمكن أن ينطبق عليهم مسمى «المفكر المحافظ»، فأنا أؤمن بالتغير والتقدم والحرية والعدالة.. وجميع القيم، التي تطبع فكر الاستنارة والتنوير. وأنا أتعلق بالعقلانية، في حدود شروط الواقع المشخصة. وأطلب «الحداثة»، على نحو من الأنحاء. لا شك أنني مؤمن، أقبل «النص» وأجتهد في فهمه وسبر أغواره، لكنني أعتقد أن قراءتي للنص ـ الوحي ـ هي قراءة مشرعة الأبواب، على القيم التي أشرت إليها، وأن العصور المختلفة، تفرض قراءاتها الخاصة للنص، وليس هذا موقفاً محافظاً إطلاقاً. كما أنني أعتقد أن التراث ذو طابع تاريخي، وأن التجربة التاريخية الإسلامية، مدعوة للتطور باستمرار، من أجل الاستجابة لمتطلبات التحولات التاريخية.

وهذا أيضاً ليس مذهباً محافظاً. أما أركون، فإنني بالإضافة إلى مشاركته لي في الأمور التي ذكرت، أقدر فيه أمرين: رصانته وجديته في البحث، ومنهجه في استخدام مفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، في إضاءة الظاهرة الإسلامية ومتعلقاتها. وبرغم بعض شطحاته الجريئة، وبرغم عدم اكتمال المشاريع التي يجري خلفها، إلا أنه لا يخرج في النهاية عن فهم «عصري» للإسلام، كما أنني أعلم بفضل صلتي الشخصية به، أن فيه «غيرة» عميقة على الإسلام. وبرغم اختلافي معه في قضايا نظرية عديدة، إلا أنني أعتقد أن طريقته في معالجة قضايا الإسلام، في بيئة «الحداثة الغربية» مفيدة جداً، وذات جدوى عظيمة. أما أطروحته الجريئة، التي لا تخرجه من الإسلام في رأيي، فهو وحده المسؤول عنها، وتقديري له لا ينبغي أن يحمّلني أنا أو غيري، أية تبعة من تبعات مذهبه وفكره، فإنه لا تزر وازرة وزر أخرى.

أركون وخلف الله وعمارة

■ على الرغم من اختلاف الأدوات والمناهج، إلا أن هناك تشابهاً بين محمد أحمد خلف الله(*)، وبين محمد أركون، فكلاهما «يعلمنان» الإسلام من

(*) توفي في الثامن من تموز/يوليو سنة ١٩٩٦.

الداخل، مع الاعتراف بجوهر الحقيقة الدينية. هل هذه الملاحظة صحيحة أم خاطئة؟

ـ أعتقد أن هذه الملاحظة صائبة، وغير مطابقة من وجه، هي صائبة في أنهما كليهما يقر بجوهر الحقيقة الدينية، ليس لديّ شك في هذا. لكنها غير مطابقة، من حيث أن ما تسميه بعلمنة الإسلام ـ وهي عندهما كليهما لا تقال بإطلاق تام، إذ لأركون انتقادات على العلمانية الفرنسية مثلاً ـ لا يجري عندهما كليهما من الداخل تماماً. الأمر كذلك عند محمد أحمد خلف الله، الذي لا يلجأ في إعادة القراءة والفهم للنصوص، إلى غير الوقائع التاريخية العربية والإسلامية، ومقابلة النصوص فيما بينها، أو تأويل هذه الفكرة أو تلك، أو هذا النص أو ذاك، بينما هو ليس كذلك عند محمد أركون، الذي يستخدم مفاهيم خارجية، آتية من الأبيستيمولوجيا المعاصرة، أو من علم الاجتماع التاريخي، أو من الأنثروبولوجيا الثقافية، أو من بعض المناهج الغربية المستحدثة، كاللسانية على وجه التحديد، أي من علوم الإنسان، ويطبقها على المجال الإسلامي، وهو ما يسميه بالإسلاميات «التطبيقية»، وذلك كاستخدام مفاهيم: اللوغوس والأسطورة والمخيال أو المتخيّل، وغير ذلك مما لا يستخدمه محمد أحمد خلف الله، بحكم ثقافته العربية الإسلامية الخالصة.

■ سبق أن صنفت محمد عمارة، في النظر لعلاقة الدين بالدولة، في الاتجاه الإنساني، مع محمد أحمد خلف الله، وهو الاتجاه الذي يترسم خطى علي عبد الرازق، وأظن الآن أن الحال اختلف، فأين تصنف عمارة في مسألة الدين والدولة؟

ـ فعلاً أنا أجريت هذا التصنيف، في دراستي عن «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»(*)، وقد كان هذا التصنيف صحيحاً، إلى عدة سنوات خلت. لكن محمد عمارة، جنح في الآونة الأخيرة، إلى موقف يمكن

(*) راجع هذه الدراسة في كتابه: **نظرية التراث، ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، الصادر سنة ١٩٨٥ عن دار الشروق، وقد أعاد نشرها في كتاب جديد عنوانه: **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٩٩٧.

أن أنعته بالسلفية المحدّثة، وذلك في مقابل السلفية التاريخية القديمة، والسلفية الراديكالية المعاصرة، التي تطلق عليها أجهزة الإعلام اسم الأصولية. وهو في كتابه: **هل الإسلام هو الحل؟**، يرجع باستمرار إلى حسن البنا، ويدعو إلى صياغة إسلامية للفرد والأسرة والمجتمع والأمة والواقع والدولة، كما يدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية ـ النموذج ـ التي تعيد الخلافة الإسلامية، في صورة معاصرة، أي أنه ينحاز إلى مشروع لا يختلف في شيء جوهري، عن ذلك الذي تأخذ به جماعة «الإخوان المسلمين». وهذا ما يفسر حملته المستمرة على العلمانية والعلمانيين. غير أنه ليس لديّ ما يوجهني إلى الاعتقاد: بأنه يجنح إلى السلفية الراديكالية العنيفة، لأنه يصرح بأنه يؤمن بالحوار والاختلاف والتعددية.

لا أعوّل على أعمال هشام شرابي

■ لديّ رأي سيئ بهشام شرابي، من حيث الهالة الكبيرة التي هو حاصل عليها، والتي أعزوها إلى أنه قدم نتاجه الفكري، من خلال الواجهة السياسية، بوصفه مثقفاً فلسطينياً، ورفقته القديمة لبعض أقطاب الحداثة في الحزب القومي السوري، وتبنيه واجهة تحرير المرأة، مدخلاً للتغيير الشامل في الوطن العربي. لكن كتبه لا تؤهله لهذه المكانة، أو هذا الافتتان بالذات، والذي جعله يؤلف عن نفسه أكثر من سيرة ذاتية. أنت كتبت عن عصر النهضة العربي، وهو كتب قبلك عن هذا العصر[*]، كيف تقوّم إنتاجه الفكري، ومدى تأثيره في الآفاق التي رادها الفكر العربي المعاصر مؤخراً؟

ـ لقد اعتقدت دوماً: أن أجهزة البث الإعلامي، في كثير من الأحيان، أجهزة غير بريئة وغير عادلة، وأنها قادرة على التحكم إلى حد بعيد في حجوم «الصور الاجتماعية» للأفراد والجماعات. كما اعتقدت أن أولئك الذين ينتمون لأحزاب سياسية، وجماعات أيديولوجية، وحركات اجتماعية نشطة، لهم حظ أوفر من حظوظ غيرهم، في أن يجدوا أنفسهم مرة واحدة نجوماً لامعين، أو مثقفين مرموقين، أو مفكرين مشهورين، أو أدباء يشار إليهم بالبنان، بنشر

(*) عنوان كتابه: **المثقفون العرب والغرب** وقد صدر عن دار النهار ببيروت، سنة ١٩٧١، وتمت ترجمته إلى العربية بعد سنة من صدوره بالإنجليزية عن مطبوعات جامعة جون هوبكنز الأميركية.

«الأنصار» عنهم وعن أعمالهم المقالات تلو المقالات، في الوقت الذي تهمل أعمال أعظم وأجل. تلك ضرورة أيديولوجية، أو حزبية أو حركية. فأنت حين تروج لمن ينتمي إلى حزب أو جماعة، تروج في الوقت نفسه لهذا الحزب أو تلك الجماعة.

وكثيرون من المثقفين والمفكرين والأدباء، الذين نالوا حظاً وافراً من الشهرة، إنما نالوه من هذا الباب. لأنك حين تتفحص أعمالهم، لا تجد في أغلب الأوقات شيئاً عظيم الأهمية والقيمة. ويتعلق بهذا إلى حد بعيد، «الحظر» الذي تضعه بعض وسائل النشر والإعلام، على بعض الأسماء والأعمال، وإغلاق الباب أمام أية محاولة للتعريف بهم، لسبب بسيط: هو أنهم لم يدخلوا في حلقات «الموالي»، أو أنهم لم يرتدوا «أقنعة النفاق»، في الوقت الذي تستمر في الترويج لأشخاص، لم يقدموا إلا أشياء هزيلة، أو لآخرين كفوا تماماً عن تقديم أي شيء، منذ زمن بعيد، ولم يعد لهم إلا أدنى قيمة. سأظل أذكر إحدى الصحف اللندنية العربية المشهورة جداً، ألقت في سلة المهملات حواراً مطولاً، أجراه معي أحد المثقفين النابهين، بعد ظهور كتابي **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. ومنذ ثلاث سنوات، كنت أستاذاً في «الكوليج دي فرانس» بباريس، فاغتنم كاتب مثقف معروف هذه الفرصة، وكان بيننا حوار مطول أرسله للصحيفة العربية اللندنية نفسها، فأخذ طريقه الأول نفسه، إلى سلسلة المحفوظات أو المهملات. ولم يكن في أي من الحوارين هذين «ممنوعات»، أو «محظورات». هذه مسألة يستثيرها في النفس سؤالك: ولكنني لا أقصد في حقيقة الأمر من ذلك، التهوين من شأن هشام شرابي، والقول إنه مجرد «إنتاج إعلامي»، وإن كنت أعتقد أن إنتاجه العلمي لا يرقى إلى رتبة «شهرته» الأكاديمية أو الفكرية. الحقيقة التي أرى: هي أن أعماله عن المثقفين العرب والغرب، وعن المجتمع العربي، لا تمثل من الناحية العلمية الخالصة، تقدماً حقيقياً في مجال معرفتنا بهذه الموضوعات، ففيها أحكام مبتسرة، وقضايا اختزالية، وآراء عامة جاهزة، وأخرى مخترعة أو مصطنعة، وكلشيهات كثيرة. وفي اعتقادي: أن قيمة هشام شرابي، لا تأتي من عمله العلمي أو الأكاديمي، وإنما من كونه «رجل فعل» ـ أعني نشطاً اجتماعياً وسياسياً في حقل العمل ـ بغض النظر عن تقويمنا الشخصي، للقضايا الاجتماعية أو السياسية التي ارتبط بها عملياً. وأنا سأظلمه فعلاً، إن أنا أنكرت

له هذه المزية، لكنني كما ألمحت، لا أعوّل كثيراً على أعماله «الأكاديمية»، وأعتقد أن هذه الأعمال لا تضاهي أبداً أعمالاً عديدة، صنعت أخيراً أو تصنع الآن. أما افتتانه بذاته، وتأليفه أكثر من سيرة ذاتية عن نفسه، فربما كان آتياً من نزوع أدبي فني عميق في شخصيته، بما هو إنسان. وهذا مشروع، وقد تكون تجربته الروحية، مما يستحق التسجيل فعلاً. وربما كان ذلك أيضاً وجهاً من وجوه نرجسية المثقفين إجمالاً. ونحن للأسف الشديد، لا نستطيع أن نمنع أحداً من أن يكون نرجسياً إذا كان ذلك حقاً!.

موقف حاسم من اليسار، وحيرة أمام الظاهرة الإسلامية

رضوان السيد

من مواليد ترشيش (جبل لبنان) سنة ١٩٤٩. حصل على الإجازة العالية من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر ١٩٧٠. ونال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن بألمانيا الاتحادية سنة ١٩٧٧. ويعمل استاذاً للدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية منذ عام ١٩٧٠. ورئيس التحرير المشارك لمجلة **الاجتهاد** الفصلية. وتولى لفترة رئاسة تحرير مجلة **الفكر العربي** الصادرة عن معهد الإنماء العربي في لبنان وإدارة المعهد العالي للدراسات الإسلامية في بيروت. أطروحته للدكتوراه كانت عن **ابن الأشعث وجماعة القرّاء**. وتتوزع أعماله ما بين التأليف والتحقيق والترجمة، فمن مؤلفاته: **الأُمة والجماعة والسلطة**، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، **الإسلام المعاصر**، **الجماعة والمجتمع والدولة**، **سياسيات الإسلام المعاصر**، **البغي والخروج: دراسة في أحكام المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي**، نشر **الأسد والغواص** وثلاثة كتب للماوردي، وكتباً أخرى للمرادي، وابن الحداد والطرسوسي، وترجم كتاب: **مفهوم الحرية في الإسلام لفرانز روزنتال** بالاشتراك مع معن زيادة، وكتاب **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن**.

رضوان السيد، باحث لبناني يعد أحد المتخصصين البارزين في مجال الإسلاميات سواء في حقلها القديم، أو في تجلياتها الإيديولوجية المعاصرة. يُعنى بدرجة كبيرة، بمسائل الفكر الإسلامي السياسي الكلاسيكي، وله في هذه الناحية كتب وأبحاث كثيرة، كما نشر نصوصاً مهمة، لأعلام هذا التراث

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار شفهياً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، العدد ٥٩٨٨، ٢١ نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

الكلاسيكي. ينطلق في مشروعه الفكري من مفهوم الأُمة: بوصفه مفهوماً مركزياً، يحتل مركز الصدارة في تفكيره، بوصفها معطىً ناجزاً، لا يحتمل التشكيك ولا المساءلة، فالأُمة عنده مفهوم عضوي وبنائي، لا يمكن أن نكون فاعلين في اللحظة المعاصرة، وقادرين على الانخراط في المستقبل دون تحقيقها. لذلك يتسم في معالجته الفكرية، بالروح الإيجابية، في التعامل مع المكونات الرئيسية، لثقافتنا، والتي تشكل بمجموعها مفهوم الأُمة.

بدأ نشاطه الفكري منذ بداية الثمانينيات، ومنذ البداية اختط لنفسه طريقاً مستقلاً، فرأى أن الثنائيات الفكرية من تراث وحداثة، وأصالة ومعاصرة، وعروبة وإسلام، غير ذات معنى، ولا يمكن لها أن تكوّن اتجاهاً ثقافياً غنياً، بل اعتبرها نتاج مناخ ثقافي متأزم، ونأى بفكره بعيداً عن الإشكاليات والموضوعات، التي حكمت المناخ الثقافي اللبناني، والتي اعتبر أنها أطروحات طائفية، ارتدت لبوساً علمانياً، إما لجهة القومية اليسارية، وإما لجهة الانعزالية اليمينية، فترسخت قناعته أن الماركسية اللبنينية، ليست هي الترياق في المجال الثقافي، ولا كذلك «يسرنة» القومية العربية هي الحل، ولكن هذا لا يعني عزله عن سياق هذا الجو ومناخه، فهو متأثر به حتى باندماجه بمفهوم الأُمة، كما أفاد من تعددية هذا المناخ وتنوعه، ومن نوافذه المشرعة على الذات وعلى الآخر.

ذكريات مسيحية

■ تلقيت تعليمك الابتدائي في مدرسة مسيحية، ما مدى تأثير هذه النشأة الأُولى في انشغالك بالفكر الديني عموماً، وفي رؤيتك المسيحية على نحو خاص؟

- في قريتنا ذات الأكثرية المسيحية، ظللت حتى الدراسة الابتدائية، في مدارس مسيحية، والحقيقة أنه لم تكن في قريتنا مدارس، فكنت أذهب إلى قرى مجاورة، أكثريتها مكونة من الدروز، الذين كانوا يعاملوننا بطريقة محايدة، لكنها محترمة شأنهم دائماً، أما المسيحيون، فكان زملاؤنا: التلاميذ منهم وأهاليهم، يعاملوننا إما باستخفاف أو بعدوانية. ولا أخفي أنني حينما حصلت على الشهادة الابتدائية، وانتقلت إلى المعهد الديني في بيروت، شعرت براحة كبيرة،

في أنني تخلصت من هذا الجو التمييزي، وخاصة أنني أعاني من إعاقة في رجلي. فالتجربة كانت جداً سلبية. ولم أعد إلى شيء من التوازن والفهم للمسيحية، إلا حينما ذهبت إلى ألمانيا الغربية، فالتجربة كانت هناك رائعة وهائلة، من الناحية الحضارية، ومن الناحية الثقافية والعلمية، تعلمت فيها الكثير، حتى عن الإسلام، من خلال إعادة قراءة النصوص الإسلامية، التي كنت قرأتها في الأزهر، لكن في ألمانيا قرأتها بعيون جديدة، ثم حضرت «كورسات» كثيرة في الجامعة، في تخصصات فرعية: منها المسيحية، وأدركت أنه لا يجوز أن أبقى على ضيق الأفق هذا، بسبب تجربتي السلبية في طفولتي، مع بعض القرى المسيحية، ومع بعض الزملاء المسيحيين.

بعد ذلك، عرفت فائدة إتياني من بيئة مختلطة إسلامية ـ مسيحية، بل إن المسيحيين ـ وأنا من قرية في جبل لبنان ـ كانوا فيها أكثرية. وأفادني أكثر، ووسع من رؤيتي، ابتعادي عن الجو اللبناني إبان نشوب الحرب الأهلية، فلم تدخل هذه الانقسامات الطائفية في وعيي، بل كنت وقتها، أعمل على توسيع أفقي، ليضم المسيحية، وقد طويت تلك الصفحة القديمة، التي كنت أنظر فيها للمسيحية بسلبية، طويتها، بعد أن استمرت معي حوالي الاثني عشر عاماً، إلى أن استطعت أن أتخلص منها.

عند عودتي من ألمانيا، في مطلع أواخر السبعينيات، أفدت من التعددية الثقافية والدينية في لبنان، ووجدت أن الجو الثقافي فيه، محكوم بمجموعة من الإشكاليات وبمجموعة من الموضوعات، كلها في أساسها أطروحات مسيحية، ارتدت إما لبوساً قومياً يسارياً، وإما لبوساً يمينياً، ثم دخل فيها، في مطلع السبعينيات، العنصر الشيعي، ليس بمعنى: أن الشيعة طرحوا أطروحات جديدة، في الثقافة اللبنانية، وإنما صار كثير منهم يشارك المسيحيين تلك الأطروحات، وبالذات في مجال مغادرة القومية إلى الماركسية اللينينية.

بدأ تفاعلي مع هذا الجو الثقافي، في مطلع الثمانينيات، على أساس عدم التلاؤم مع هذه الإشكاليات. فمنذ ما قبل الاجتياح الإسرائيلي للبنان سنة ١٩٨٢، كنت قد بدأت أكوّن قناعة: أنه في المجال الثقافي، لا الماركسية اللينينية هي الحل، ولا «يسرنة» القومية كذلك هي الحل في المجال السياسي.

كما أن ثنائيات الأصالة والمعاصرة، العروبة والإسلام، لا يمكن أن

تكوّن اتجاهاً ثقافياً غنياً، بل اعتبرتها نتاج مناخ ثقافي متأزم، في المجال اللبناني والمجال العربي بشكل عام. وبدأت أدرك أننا في أزمة، وذلك حينما لا تطرح هذه الموضوعات الدوغمائية إلا بصيغة إما أو، ونحن تعلمنا في ألمانيا: أن الفكر احتمال وأفق وأنه يفتح خيارات عدة.

بدأت عملي العلمي، بتحقيق نصوص في الفكر الإسلامي السياسي القديم، ثم بدأت تعاطي الكتابة، في مسائل تاريخ الفكر السياسي، وفي مقاربة الظاهرة الإسلامية الجديدة. وأريد هنا أن أشير إلى معلومة، قد لا يعرفها غير اللبنانيين، وهي: أن وسائل الإعلام الثقافية عندنا، لم تعتد أن تتعاطى - على الأقل - في الستينيات والسبعينيات، بشكل جدي، مع مثقف من أبناء الطائفة السنية، لأن العادة جرت أن أبناء هذه الطائفة، لا يمارسون العمل الثقافي والفكري، وإنما هم يتعاطون مع الشأن السياسي، وأكثرهم رجال أعمال وموظفون كبار في الدولة، أو فلاحون. لكن من حسن الحظ، أو لعله من سوئه، أنه في الثقافة اللبنانية، ليس هناك هرمية كما هو الحال في الثقافة المصرية، بمعنى أن هناك درجات من السلم، لا بد أن تصعدها تدريجياً، بل في لبنان نوع من الضوابط، ونوع من الجدية التي تستلفت الانتباه، فالمنصفون وهم قلة في وسائل الإعلام الثقافية، يلتفتون إليك ويحاولون أن يفهموا حقاً، مدى هذه الجدية ومدى عمقها.

ورغم المناصب الكثيرة التي توليتها، وما أزال أتولاها، أقول إن وسائل الإعلام تأخرت حتى اعترفت بي، وأعتبر هذا حقاً من حقوقها. والأمانة في القول توجب أن أشير: أنني ما شعرت أن الذين أعرضوا عني، أعرضوا لأسباب طائفية، كما أنني لم أشعر أن الذين أقبلوا عليّ، أقبلوا أيضاً - لأسباب طائفية، إنما كانت هذه المسائل، داخلة في عملية الصراع الفكري، وأعترف أنني بمحاضراتي وأطروحاتي، كنت غريباً عن الجو اللبناني، فمثلاً كان الذين يستمعون إلى لهجتي العربية الكلاسيكية، التي لا تشبه لهجة أي مثقف لبناني، كانوا يعتبرونني شيخاً من المشايخ التراثيين المعممين، فلا يهتمون بقراءتي. وفي كل الأحوال، لم أشعر رغم عدم ألفة ذلك بالنسبة لهم - كوني السني الوحيد على الساحة الثقافية - أنهم يعرضون عني، لأنني لست يسارياً، ولا لأنني لست شيعياً، ولا لأنني لست مسيحياً.

وبالنسبة للتيارات الرئيسية، السائدة في الثقافة في لبنان، الوضع لم يتغير كثيراً؛ فالإشكاليات هي هي، ما تزال كما كانت في مطلع الثمانينيات، لكنها تطرح تحت مسميات أخرى، فكل اليساريين والتقدميين تقريباً، صاروا ديموقراطيين وليبراليين. وفي المجال الثقافي، لم يستطع الإسلام السياسي، اكتساب كتاب محترفين. فلقد بقيت ثقافة مشايخ الإسلام السياسي، ثقافة يحملها في الأغلب الأعم، شيوخ أو مفكرون شيعة، تأثروا بالثورة الإيرانية، وما يزالون حتى الآن، سواء عدلوا مواقفهم من الثورة، أو لم يعدلوها، فهم ليسوا ذوي دور في تشكيل ثقافة جديدة، إسلامية أو غير إسلامية، في المجال اللبناني والمجال العربي. وإذا نحينا الكتاب الإسلاميين الحزبيين جانباً، لأنهم حقيقة لا يلعبون دوراً فعلياً في الثقافة، لا يبقى عندنا سوى هذه المجموعة الضخمة المتنوعة، من اليساريين السابقين، الذين تحولوا بدرجات متفاوتة، إلى ديموقراطيين وليبراليين، والتمايز الرئيسي بينهم، هو أن بعضهم عاد إلى شيء من القومية، والبعض الآخر ذهب في اتجاه متطرف راديكالي، بمثل الاتجاه الذي كان عليه عندما كان يسارياً متطرفاً، حينما كان ضد القومية وضد الإسلام، باسم الماركسية اللينينية؛ وهو اليوم ضدهما بإسم الليبرالية.

فروخ والعلايلي ومروة

■ تقول إنك كنت السني الوحيد في الساحة الثقافية في لبنان، لكن عمر فروخ وعبد الله العلايلي ـ على سبيل المثال ـ كانا مثقفين سنيين؟

ـ عمر فروخ ـ رحمه الله ـ لم يكن يحبني، كان يعتقد أنني مدع، على عادة ما يفعله القدامى دائماً بالجدد، الذين بالفعل يسلكون سلوكاً مدعياً، فلا يعترفون بالكبار. لا أكذبك أنني كنت أجهد للاعتراف بعمر فروخ، لكنني لم أستطع، فكتبه حتى بالمقاييس المدرسية كتب تافهة. كان غير قادر على تكوين وتركيب كتاب مدرسي محترم، رغم أنه كان يعمل لسنوات طويلة عليه. أتذكر أنه ـ رحمه الله ـ لم يكن يحبني، على الرغم من أنني لم أهاجمه على الإطلاق، لكن يبدو أن ما يزعجه: أني لم أظهر اعترافاً به كما يجب، أو لم أكن أمدحه وأثني عليه، وما دعاني إلى ذلك، إحساسي أنه لم يكن له دور في المجال الثقافي في لبنان.

أما عبد الله العلايلي(*) فمفكر كبير، ولكنه لم يطرح اتجاهاً متميزاً. لا في الثقافة اللبنانية ولا في الثقافة العربية، مع أنه كان بدأ متميزاً في كتابه **دستور العرب القومي** في مطلع الأربعينيات. فلقد بدأ بفكر قومي، أدنى إلى فكر زكي الأرسوزي، الذي يركز على اللغة، باعتبارها دعامة قومية أساسية لكن العلايلي ما لبث أن اندمج في الجو اليساري، وما زال اليساريون حتى الآن يقوّلونه ما يريدون. وفي تقديري أنه رغم عمله الطويل في السياسة اللبنانية، لم يتسيس، فهو إنسان عاطفي، ملتزم بقضايا الناس، وأقرب المثقفين لهذه المسائل، كانوا مثقفوا الحزب الشيوعي اللبناني، فأزيلت خصوصية العلايلي، وصارت كل تقلباته وتحولاته في هذا النطاق العام لليسار، مع أنه لم ينتم إلى حزب يساري، ولا رأى برنامجاً سياسياً محدداً. إنما هو عندما يتحدث في السياسة والاجتماع، يحاول أن يكون مثيراً ويسارياً، وعندما يتحدث في الثقافة، يقتصر أمره على فقه اللغة، ومحاولة توليد معانٍ جديدة، من ألفاظ قديمة، أو تصحيح مسائل ذات طابع لغوي.

العلايلي حتى الآن يلبس عمامة، ولا يستطيع أن يخلعها، لأنه تعود عليها منذ صغره. وللمعلومية فلقد تخرج من المعهد نفسه، الذي تخرجت منه، لكن طبعاً تخرج قبلي بأربعين سنة. وعندما حاول أن يكون شيخاً ومفتياً «شعبياً»، كتب كتباً في مسائل الثروة البترولية، وكتباً في فهم التاريخ، بدا فيها أدنى إلى الهاوي، الذي يريد أن يكون ثورياً، آية ذلك رؤيته إلى فاطمة بنت النبي ﷺ، كما بدا في نقده لصورة الإسلام، الأول، أشبه بالنقد التقدمي والنقد اليساري في طعنه اللازب بمعاوية وبالدولة الأموية.

العجيب أن هؤلاء التقدميين واليساريين، يكونون شديدي الواقعية، وشديدي العملية، عندما يتحدثون عن قضايا راهنة، لكن عندما يصلون إلى التاريخ، يصبحون مثاليين، ولا يفهمون أنهم بذلك يخونون الفكر الماركسي نفسه، فحكمهم على معاوية تماماً، هو الحكم الذي ظهر في الإسلام الشيعي القديم، الذي يتراوح ما بين التفسيق والتكفير، وفي كل الأحوال، فإن هذا الحكم الشيعي القديم، الذي تابعهم فيه اليساريون، دشن عدم المشروعية في

(*) توفي في ٦ كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٩٦.

الفكر السياسي، وفي الممارسة السياسية في الإسلام.

■ أنت تزري من قيمة فروخ العلمية والثقافية، مع أن البعض يضعه في مقابل العلايلي؟

- لا يجوز وضع فروخ في مقابل العلايلي، ففروخ مستواه متواضع، بينما العلايلي جدي أكثر؛ ثم إنه يفهم فهماً دقيقاً ما يقرأه، وهذا لا يتوافر في فروخ.

الحقيقة أن فروخ كاتب مدرسي، وواسع الاطلاع، ولكنه لا يحسن أن يعمل شيئاً في اطلاعه الواسع هذا، مما أفضى به إلى محافظة شديدة، وتقزم فظيع على بعض جزئيات، والتي قضى حياته كلها في ظلها، لم أر أحداً يشتغل شغله، ولا يجهد جهده في جمع معلومات عن مسألة ما، وعندما تقرأ استنتاجاته بعد ما يورد لك كل المعلومات التي تتصل بهذه المسألة، تستغرب كيف أنه فاته ٩٠٪ مما كان ينبغي عليه أن يستنتجه.

لهذا أقول: لا يجوز مقارنته بالعلايلي. فالعلايلي ذهنه أكثر توقداً، ووعيه ليس وعياً متخلفاً، كما هو الأمر عند فروخ - مشكلة العلايلي الوحيدة، أنه لم يختط لنفسه خطاً متميزاً، لا في مجال الثقافة اللبنانية، ولا في مجال الثقافة العربية، ولا في موضوعات الاقتصاد ولا في السياسة، ولا حتى في اللغة، التي هي أبرز نواحيه. فمع عظمة علمه بها وبفقهها، لم يبدأ مشروعاً ثم أكمله، أو حتى مضى فيه. عنده **«المعجم الكبير»** و**«المعجم الصغير»** و**«المعجم الوسيط»** وكلها إما أن يصدر منها خمسين ورقة أو مائة ورقة. وهو من ثلاثين عاماً، لا يفعل شيئاً، سوى كتابة مقالات صحفية. وكتيباته التي طبعت في السنوات الأخيرة، هي كتيبات صدرت قبل أربعين عاماً، ثم أعيدت طباعتها الآن.

ليس هناك شك، في أن الرجل رجل نابه ونابغ لكن الذي حدث، أنه في شبابه وفي إبان فتوته. استوعب من قبل اليسار، وفي شيخوخته لم يعد قادراً على العمل الفكري الطويل النفس.

■ استيعاب اليسار اللبناني لذهنية متقدة، مثل ذهنية الشيخ عبد الله العلايلي، يقودنا إلى الحديث عن شيخ آخر صريح الماركسية ومجايل للعلايلي وفروخ، وأعني به حسين مروة، فهناك من يعتقد أنه ظل محافظاً على ذهنية

الشيخ فيه، قبل تحوله إلى الماركسية، أي ظل رجل دين لكن بشكل مقلوب؟

ـ نعم، حسين مروة يحمل في داخله ذهنية الشيخ، وهو في الحقيقة كاتب محافظ، حتى في ماركسيته كان محافظاً. ولكن حسين مروة، قبل أن يكون مؤرخاً للفلسفة الإسلامية، أديب وناقد، ولست بأديب ولا بناقد حتى أقومه من هذه الناحية، إلا أنني ـ رغم هذا التحفظ ـ أقرر: أن هذا الرجل قام نشاطه على الدأب. وقامت شهرته على العمل الجاد. فوقته كله يمضيه قراءة وكتابة، لكن لم يكن موهوباً، فعوض عن قلة موهبته أديباً وكاتباً، وعن ضآلة كفايته مؤرخاً للفكر والفلسفة بالعمل الجاد المستمر والدؤوب.

ولن تدرك لماذا اشتهر رجل مثل حسين مروة، إلا إذا عرفت أن الحزب الشيوعي اللبناني، طوال الأربعين سنة الماضية، أثر على وسائل وأقنية ثقافية، وكان يستطيع إيصال من يريد ومنع من لا يريد.

اتحاد الكتاب اللبنانيين ـ مثلاً ـ حتى الآن، مكون في أكثر أعضائه من شيوعيين ليسوا كتاباً، وإنما جاءوا بوصفهم أعضاءاً، بسبب قدرة الشيوعيين على التغلغل المؤسسي؛ أعرف أناساً آخرين شيوعيين، كانوا في منظمات شيوعية أخرى، يستحقون أن يشتهروا ويكبروا، لكن حسين مروة بالتأكيد ليس من بينهم، لا في عمله الأدبي، ولا في عمله باعتباره مؤرخاً للفكر والفلسفة العربية.

أنا واليسار

■ في مناقشة لأعمال حسين مروة، وطيب تيزيني، عن التراث العربي، أشركك الماركسيون أنت وعلي حرب، كي تقدما نقداً لا ماركسياً. لأهم مشروعين ماركسيين في إعادة قراءة التراث والثقافة العربية، هل نعتبر هذا دلالة على تفتحهم اتجاهك، واتجاه النقد اللاماركسي أو المناوىء للماركسية(*)؟

(*) العمل الذي أشير إليه هنا، كتاب **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**: مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني، والذي اشترك فيه إضافة إلى هذين الاسمين غير الماركسيين: نايف بلوز، بوعلي ياسين، توفيق سلوم، نبيل سليمان، فرج الله صالح. والكتاب صادر عن دار الحداثة ببيروت.

ـ هذا ليس دلالة تفتح، فالحرب الأهلية اللبنانية، أحدثت خللاً كبيراً في صفوفهم، وفي قدرتهم على السيطرة على الثقافة، وهم لم يستطلعوا رأيي، وأنا كتبت ما كتبته عن مروة وتيزيني لمجلة **الفكر العربي**، التابعة لمعهد الإنماء العربي، الذي أسسه الليبيون في لبنان، فضموا ما كتبته في كتابهم هذا الذي تشير إليه.

هذا بالنسبة لما كتبته، أما ما كتبه علي حرب، فهو أيضاً، كان في هذه المجلة التي استوعبت اليساريين، بل إن أول كتاباته على الإطلاق نشرتها أنا له في هذه المجلة، باعتباره كان خارجاً على منظمة العمل الشيوعي، ومتمرداً عليها، فكنت بوسائل محدودة، أشجع الذين يريدون الخروج على الحزب الشيوعي، أو على الفكر القومي التقدمي، وقد أفضى بي ذلك، إلى أن أخرج من المعهد، ومن المجلة، وبالرغم مما حدث، فلا أعتبر أن صراعنا كان صراعاً على طرد من مناصب، بل كان كله صراعاً ثقافياً، وفي واقع الأمر، كانوا متحيرين في تصنيفي، فلقد كانوا يقولون: هذا الرجل يعرف كثيراً، وثقافته ثقافة جادة، لكننا لا نعرف اتجاهه، فهو ليس إسلامياً حزبياً، ولا يريد إقامة الدولة الإسلامية، وفي الوقت نفسه ضد اليسار، وضد الفكر القومي التقدمي، ولم يستقر اليساريون على رأي واحد في معاداتي، وأرجع هذا إلى الانفتاح الثقافي الموجود في لبنان.

■ **يأخذ عليك المثقفون اليساريون: أنك أغلقت عليهم مجلة الفكر العربي وفتحتها أمام الكتاب الأكاديميين ذوي وجهة النظر المحافظة، حتى تحولت إلى مجلة محافظة، لا تنشر لأي كاتب يتبنى رؤية تحديثية أو تقدمية؟**

ـ الاستنتاج الذي توصلت إليه، قد يكون صحيحاً، فالمجلة في عهدي قد تبدو مجلة محافظة، والسبب في ذلك ليس ضيقاً بالكتاب اليساريين والمتحررين والحداثيين، بل لذلك الأمر سبب آخر. هذا السبب: هو أنني أتيت إلى المجلة من الجامعة اللبنانية، وفي الأساس أنا خريج ألمانيا، والألمان أناس ربونا على الاهتمام بالجدية والأكاديمية الشديدة، وعلمونا أن الثقافة الشعبية، أو حتى الثقافة التي تنتشر بين الجمهور، ليست من شأن الأساتذة. هذا لا يعني اعتناقي هذا الأمر بحذافيره، لكن لا أنكر تأثري به، وبمجرد بدئي بالتدريس في الجامعة اللبنانية، واطلاعي على أوضاع جامعات أخرى في العالم العربي،

تنبهت إلى خطل وسوء البرامج وتقليديتها؛ فأردت من خلال هذه المجلة، عندما تعينت رئيساً لتحريرها، أن أطرح بدائل في المسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ذات طابع مدرسي، للبرامج السائدة، خاصة أن المجلات الفكرية العامة في لبنان وفي الوطن العربي كثيرة، لكن ليس من بينها مجلة ذات طابع مدرسي ومتخصص.

أوضح لك أكثر، عندما أصدرت عددين في الدولة والفكر السياسي، راعيت إمكان تحولهما إلى برنامج في جامعة عربية، لذلك لم يكن تركيزي في مجلة **الفكر العربي**، كما هو تركيزي الآن في مجلة **الاجتهاد** في أن أسائل المسلمات، وكنت أفعل ذلك بوعي، فتعرضي لهذه المسلمات كان شديداً ودقيقاً في مدرسيته، بحيث يمكن لطالب جامعي، الاستفادة منه، أي كنا نعرض له معلومات مدققة، ليست من ضمن الأفكار السائدة، لكنها ـ بلا شك ـ ليست ضدها، فهي تتميز عنها بالتدقيق، وبعدم اعتبار المسلمة أمراً علمياً، ولذلك غلب على المجلة الطابع المدرسي، واليساريون في أكثرهم ليسوا أساتذة في الجامعة، وإنما هم كتاب وشعراء وناثرون، فصغر دورهم في المجلة، وازداد دور الأساتذة الجامعيين الشبان، الذين كان بعضهم يسارياً، إنما في أكثرهم ـ طبعاً ـ لم يكونوا يساريين، بدا لهم الأمر كأني أغلب الفكر المحافظ على الفكر التقدمي.

ودعني أصارحك أكثر، فالفكر التقدمي، لا تتوقف مشكلاته، أنه ليس فكراً أكاديمياً، لا يمكن وحسب أن يدرسه طالب جامعي، أو في مرحلة الدراسات العليا، لأنه فكر ايديولوجي، الجانب الأبيستمولوجي فيه ضئيل جداً، بل إن مشكلاته تمتد إلى أنها كلها إشكاليات، ليس عليها اتفاق. على سبيل المثال: عندما خططت لعدد في تطورات الفكر القومي، لم يكن هناك كتّاب، يمكن أن يفي عددهم، بإقامة مثل هذا المخطط، فالكتّاب الكبار كلهم في سوريا ولبنان، [بوصفهما المجالين اللذين كنا نتعامل معهما في المجلة] كانوا كتاباً يساريين، وهذا يعني أنه ليس من بينهم، من لا يزال معتقداً بالفكر القومي. فماذا أفعل، لقد احترت بالفعل؟!

فاليساريون لن ينصفوا الفكر القومي، كتب لي مسعود ضاهر وآخرون «إن البرجوازية العربية، أسست الفكر القومي ثم خانته» كلام مثل الأساطير.

فلم أنشره طبعاً، وعندما عجزت أن أجد أكثر من ستة كتّاب، وكنت محتاجاً إلى أحد عشر كاتباً، لجأت إلى الترجمة، وإلى مراجعات الكتب التي أرَّخت للفكر القومي، وسبق لها أن صدرت.

هذا هو السبب الحقيقي، في عدم حضورهم إبان تسلمي لأمور المجلة، وإلا فحتى الآن أكثر أصدقائي من اليساريين السابقين، ووقتها كانوا أصدقائي، وكنت مختلفاً معهم، وكانوا يحترمون وجهة النظر هذه، لكنهم عملوا جميعاً ضدي، لتنحيتي من المجلة، ومن المعهد الذي كان يلعب دوراً كبيراً، في استقطاب القدرات والإمكانات الثقافية، وأعتقد أن هذا كان صراعاً ثقافياً مشروعاً.

أنا والإسلاميون

■ مع موقفك الحاسم والصارم، مع دعاوى اليسار والطروحات العلمانية بشكل عام، والذي يصل أحياناً إلى حد السخرية، إلا أن موقفك من الطروحات الإسلامية المعاصرة، لا زال موقفاً حائراً.

ـ تحيرت كثيراً في فهم الظاهرة الإسلامية، مع أنني بحكم ثقافتي التقليدية، وبحكم عيشي بينهم، ومعرفتي لأكثر أقطاب هذا الفكر، كان ينبغي أن يمكنني من فهمها، في وقت أبكر، وفي زمن أسرع.

الآن، وبعد طول تمارين في الكتابة عن الإسلاميين، وصلت إلى بعض النتائج هي:

أولاً: أن هذه الحركات، هي في الأساس حركات هوية، وحركات إحيائية، ذات طابع أخلاقي، وأنها سيست تحت وطأة الصدام مع السلطات، ومع تفاقم أزمة النخبة، وتحولها إلى أزمة مجتمع، في الستينيات والسبعينيات، على يد الأنظمة السياسية العربية.

ثانياً: أن الإسلاميين في مرحلتهم الثانية، إلى بداية الثمانينيات، لم يقدموا فكراً بنائياً، يصلح لأن يكون مطروحاً في الساحة الفكرية، أو السياسية، بل على العكس؛ قدموا فكراً هدمياً، كان حرباً على الثقافة وعلى السياسة السائدة، وكانت هذه السياسة والثقافة السائدة من موقعها، تشن حرباً عليهم أيضاً. فكل

فكر الإسلاميين الهدمي الايديولوجي العقائدي الدوغمائي، هو جزء من هذه الحرب المذكورة.

ثالثاً: في الثمانينيات، بدأوا يطرحون فكراً توليفياً، بسبب تحولهم إلى فريق محترم في الساحة السياسية، إلا أن هذا الفكر، بسبب الأزمة الثقافية، والأزمة السياسية العربية العامة، ليس فكراً راقياً، بإمكانه أن يكون بداية لحلول. فبرامجهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ـ صراحة ـ ليست أحسن حالاً من برامج الحكومات العربية.

ولكنني أرى: أن من حقهم، أن يتحولوا إلى فريق سياسي مشروع ومحترم. مع أنني لا أرى أن فكرهم فكر كبير، لكن مساحتهم الاجتماعية، مساحة كبيرة نسبياً، ومن حقهم أن يشاركوا، في ظل مبدئية التداول السلمي للسلطة.

أقول هذا بصفتي مفكراً، ولست في الحقيقة سياسياً، ولا حتى مسيساً، وأتنبه إلى ذلك في النقاشات، عندما أجدني أقول قولاً يثير ضحك الآخرين، إذا كان هذا القول سياسياً، والفكر والثقافة احتمال وإمكان.

■ إذا كان الفكر الإسلامي المعاصر فكراً فقيراً، ويتحرك في إطار رد الفعل، وببدائل ليس لها من الإسلام سوى اللافتة والشعار، فكيف تطرح على هذه الأرض الفقيرة، قضايا النهضة والتجديد والاجتهاد، وتبدي تفاؤلاً بهذا الخصوص؟

ـ لا أظن أنني أبدي تفاؤلاً؛ كل ما في الأمر؛ أنني أرى أن هذه الانكماشية التي أحدثها الفكر التقدمي، في الثقافة والسياسة، ثم شاركه فيها الفكر الإسلامي، لكن بطريقة معاكسة، فالفكر التقدمي مثلاً يقول بحتمية الحل الاشتراكي، فيأتي الفكر الإسلامي المعاصر، فيقول بحتمية الحل الإسلامي.

الحاكم من جانبه يؤله نفسه، ويعتبر أنه نهاية العالم في الحكمة وفي السياسة وفي التقدمية، فيأتي الإسلاميون فيقولون له: نريد إلغاء الدولة كلها، وأن يحكمنا الله بطريقة مباشرة.

فأسهمت هذه الدوغمائيات، في إحداث المأزق الفظيع الذي نعيشه في العالم العربي، وهي لا تبشر بخير، لكنها تحطمت على مستوى مشروعية

السلطة. فالسلطة القومية والتقدمية: سلطات الضباط تآكلت مشروعيتها، وصاروا هم لا يأخذون أنفسهم بطريقة جادة.

لقد تحطم هذا البناء اليساري للفكر، كما تحطمت معه فكرة الحاكمية، التي أتى بها سيد قطب. فالوقائع والأحداث هي التي حطمتها، وحطمت كل هذه الدوغمائيات، فنحن في بيت مملوء بالحطام، والمنظر مقبض وبشع وشنيع، وعندما تنظر إليه تجده مساحة شاسعة، مملوءة ببقايا البنايات المهدمة، كما لو أنك كنت في وسط بيروت.

وإن كان هناك ثمة تفاؤل، فمبعثه تلك الفئات الاجتماعية، الصاعدة من مجموع ٢٥٠ مليون نسمة في الوطن العربي، التي تريد أن تعيش بسلام مع نفسها، ومع الآخرين، فالفئات الوسطى التي تشتغل وتعمل، أعتقد أنه يكمن فيها أمل كبير، وهي التي يمكن أن تنشئ فكراً جديداً، إرهاصاته بدأت. فكر لا يصارع العالم، ولا النفس، بل يعيش في مصالحه معهما. وأجد إرهاصاته في مجال الفكر الإسلامي، كما في مجال الفكر الليبرالي العلماني، وقد يبدو أن هذين التيارين متناقضان، إلا أنهما يمثلان بداية لتمثل وبلورة في التعبير، عن مصالح فئات اجتماعية مختلفة، وبطريقة سلمية.

الترحال الثقافي: الإيجابيات والسلبيات

■ هل تعتقد أن الوافدين على الفكر الإسلامي، من تجارب ثقافية وإيديولوجية أخرى، سيكونون مصدر خصوبة وإنماء لهذا الفكر، أم سيكونون سبباً لهجانة والتباس؟

ـ أياً كان المنبع الذي جاء منه الآتي للفكر الإسلامي، فإن هذا يعتبر تلقيحاً جيداً، ويعتبر من التعددية، ويدخل لوناً هادئاً ومعتدلاً، يتأمل المسائل بطريقة مختلفة، غير الطريقة التي تأمل بها الإسلاميون العقائديون، في الستينيات والسبعينيات.

لست أرى أن هناك أي مشكلة، في ممارسة هؤلاء العمل الفكري الإسلامي، على الرغم من عدم تخصصهم، فهم ليسوا شيوخاً تقليديين في

الأصل، ولا كانوا أيضاً إصلاحيين إسلاميين في بداياتهم.

وربما كان علينا أن نتجاهل أنهم ليسوا متخصصين، فأكثر رجالات الفكر الإسلامي المعاصر، الذين كتبوا في هذا المجال، لم يكونوا متخصصين، وإنما تعلموا بعض الأمور الفقهية، على كبر، مما أوقعهم في سوء فهمها؛ ويبدو ذلك جلياً في كتبهم.

أذكر من المتحولين إلى الفكر الإسلامي، نماذج مشرفة مثل أحمد كمال أبو المجد، وطارق البشري، فالأول مع أنه بدأ إخوانياً، لكنه صار في مرحلة من عمره ناصرياً اشتراكياً، ثم عاد إلى موقعه إسلامياً، والآخر كان يسارياً ثم تحول إلى إسلامي.

■ لكن هناك نماذج سلبية مثل منير شفيق وعادل حسين؟

- منير شفيق فهم الجو اليساري فهماً جيداً، لأنه كان يسارياً متطرفاً. وفي الحقيقة إن أهم ما قدمه للفكر الإسلامي، نقده لليسار وللأطروحات التي تعادي الإسلام. ولكن هناك ناحية خطرة في فكره، وهي هذا الانصراف الهائل في شتم الغرب، وهذه الظلامية والتحيز والعنصرية.

ونحن إذا ما أردنا أن نبحث عن شاتم للغرب، فسنجده عند الإسلاميين أكبر بكثير مما سنجده عند منير شفيق وأمثاله من الوافدين الجدد.

إن ما نحتاج إليه، هو الفكر الذي يعيد تواصلنا مع العالم، بعد هذه القطيعة التي أحدثها اليساريون المتخلفون، والإسلاميون المتزمتون.

أما عادل حسين، فمشكلته مختلفة: فهو في الأساس كاتب كبير في مجال الاقتصاد، فكتابه عن **الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية**(*) أحسن تحليل اقتصادي لما فعله الرئيس أنور السادات، في الاقتصاد المصري.

لكن كما هو معروف - عادل حسين من أسرة مزاجها متطرف - وهو رغم عمله الطويل في السياسة، ليس مسيساً في الحقيقة، إذ إنه ليس واعياً

(*) صدر هذا الكتاب عن دار المستقبل العربي بالقاهرة، سنة ١٩٨٢.

لمسائل القوى والتوازنات السياسية، بالرغم من أنه كثيراً ما يتحدث عنها، فهي لا تدخل في وعيه العميق. إن عادل حسين بمجرد أن دخل في السياسة، ترك الاقتصاد تماماً، رغم جدية ما كان قد قاله في الاقتصاد، وتحول إلى محرض ومحشد، وما زال كذلك حتى الآن، ولا أعتبر أنه مضر، لكنه لم يعد مفيداً منذ زمن، وإذا أردنا أن نبحث عن نواحي إفادته، فلنبحث عنها في مؤلفاته الاقتصادية القديمة.

هل سرق الجابري؟

■ في لقاء مع فهمي جدعان بجريدة **الشرق الأوسط**، اتهم الجابري بأنه في مقالاته التي نشرها في الجريدة نفسها، سطا على جهده في كتابه **المحنة: جدلية العلاقة بين السياسي والديني في الإسلام**، ما رأيك أنت بصفتك باحثاً وثيق الصلة بالموضوع في هذا الاتهام؟

ـ قبل أن أتحدث عن هذه المسألة بالذات، بداية أحب أن أقيّم بشكل موجز جداً عمل الجابري، ومشروعه في نقد العقل العربي، والذي أعتبره عملاً بنائياً ضخماً ليس له نظير في الفكر العربي المعاصر، إلا عمل ومشروع حسن حنفي(*). إلا أن مشروع الجابري، يتميز على مشروع حسن، بميزات، ويتميز مشروع حسن حنفي على مشروع الجابري بميزات، لا أريد الآن الخوض في مقارنة بينهما، لكن أقول: إن أبرز ما يتميز به مشروع الجابري على مشروع حسن حنفي، هو التماسك الداخلي الذي لا يتوافر في عمل الأخير.

ومع هذا، فإن مشروع الجابري الجاد، الذي ينم عن دأب هائل، لا يخلو من مشكلات، أولى هذه المشكلات: تلك النزعة التبسيطية التصنيفية، التي تعتبر أن الأمور الفكرية والثقافية، حتى في مجال واسع تاريخياً، وواسع من حيث المجال الجغرافي، يمكن منذ البداية تحديدها بأمور، ثم البناء على هذه

(*) مشروع حسن هو كتابه: **من العقيدة إلى الثورة**، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين الذي صدر في خمس مجلدات، ط ١، مكتبة مدبولي، القاهرة سنة ١٩٨٨. وقد مهد لهذا المشروع بكتيب عنوانه: **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

الأمور، فيقول لك: يسود الفكر الإسلامي ثلاثة مناهج: المنهج البرهاني، والمنهج البياني، والمنهج العرفاني.

ثم يقول لك: إن الفكر السياسي، والممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي كله، عبارة عن عقيدة وقبيلة وغنيمة.

وهذا لا يعني إنكاري للدور الذي لعبته العقيدة والقبيلة والغنيمة، في الفكر السياسي، والمؤسسات والممارسات الإسلامية، لكن لا يمكن تصنيف الفكر ولا الممارسات الدولاتية على هذا الأساس، والجابري نفسه لم يستطع تطبيق هذه الرؤية، في دراسته عن العقل السياسي العربي، ولا في بنية الفكر العربي كله كذلك عندما اختزله إلى هذه المناهج الثلاثة التي ذكرتها. فهو عندما يعجز، يجمع عادة ظواهر متباينة، لأن بينهما مشتركاً ضئيلاً واحداً، فالتبسيطية والتصنيفية هذه، هي ميزة هائلة وأساسية وبارزة، في كل كتبه التي تعنى بالفكر العربي القديم، والفكر العربي المعاصر.

نصل إلى فهمي جدعان واتهامه للجابري: فهمي جدعان مؤرخ جاد في مجال الفكر الإسلامي، وقد أصدر كتابين أساسيين: يتعلق أحدهما بالفكر الإسلامي القديم، ويتعلق الآخر بالفكر الإسلامي الحديث، وأشهد أن كتابه **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** هو الذي أطلعني على ما هي الإصلاحية الإسلامية، وماذا قدمت.

وأطلعني دون أن يتفوه بكلمة، على أن فكرتنا السائدة عن عصر النهضة، نتيجة للكتابات الغربية، وكتاب ألبرت حوراني عن عصر النهضة(*)، فكرة متحيزة ومبتسرة؛ وأن المجال كان أوسع، وأن الأولويات كانت مختلفة، فالإصلاحية الإسلامية كانت قد قدمت إنجازات رائعة، على المستوى الفكري وعلى المستوى المؤسسي.

ثم ألّف جدعان كتابه عن «المحنة»، وقبل أن أتحدث عن هذا الكتاب،

(*) يُعد كتاب ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، مرجعاً أساسياً في موضوعه، ومؤلفه مؤرخ بريطاني من أصل سوري.

أريد أن أوضح: أن هناك عدة مسلمات منذ القديم عند أهل السنة، حنابلة كانوا أم أشاعرة. فكما هو معروف: أن الأشاعرة يتبنون الرؤية الحنبلية في قصِّ مسألة محنة خلق القرآن. وليس هذا فقط؛ بل إن مؤرخي الشيعة، وبعض مؤرخي المعتزلة، يثبتون الرؤية الحنبلية من جهة، ويدافعون عنها، ويهاجمون الأشاعرة والحنابلة من جهة أخرى، لأنهم عارضوها، فبدا وكأن هذا البناء من الأسمنت المسلح، من الناحية التاريخية والفكرية، لا يمكن زعزعته، إنما هناك منذ القديم بعض الشكوك حول هذه المسألة، التي يوردها مفكرو المعتزلة في أطروحاتهم الفكرية، لكننا نحن لم ننتبه إليها، ولا أساتذتنا ولا شيوخنا، بسبب تلك الفكرة السائدة والتي تجعل المعتزلة مسؤولين عن المحنة، من حيث الاعتقاد الشائع بها، أنهم علموا المأمون مسألة خلق القرآن.

فهمي جدعان بعمله الدؤوب، وطوال عدة سنوات، وبجهده الخاص، وبمناقشاته الكثيرة مع أستاذي فان. إس، الذي أصدر أيضاً، عملاً يعنى بمحيط المحنة، استطاع أن ينجز من خلال قدرته التركيبية والتحليلية، كتاباً مقنعاً، رغم أنه يتحدى ويهدم عدة مسلمات؛ فمثلاً أثبت لنا أن المعتزلة من الناحية الفكرية، لم يكونوا مجمعين على مسألة خلق القرآن، وأن منهم فئات كثيرة كانت ضد المأمون، وهذا يعني أنهم لم يكونوا مسؤولين عن الفتنة، وبرأيي أن أستاذي فان. إس أثبت الشيء نفسه.

ولكن هناك أيضاً مسائل كثيرة، ليس فهمي جدعان مسؤولاً عن عدم الوصول لحل بشأن إشكاليتها. مثل مسألة: تطور أصحاب الحديث إلى أهل السنة، وأهل السنة إلى أهل السنة والجماعة. فهو يعتقد أنها ثلاث فئات منفصلة. وأرى في قوله: إن أهل السنة والجماعة ظهروا في منتصف القرن الرابع الهجري، قول غير صحيح على الإطلاق. فأهل الحديث تطوروا إلى أهل السنة. وهذا حدث في وقت مبكر، تقريباً في حوالي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، بدليل أن الشافعي في **الرسالة**، وفي رسائله الأخرى، يسميهم أهل السنة، ويتحدث عن السنة مصدراً من مصادر التشريع، وعن الحديث، وفي هذه الفترة نجد كثيراً من الكتب والمؤلفات والرسائل، التي تحمل عنوان السنة.

أما أهل السنة والجماعة، فلا شك أنهم ظهروا إبان خلافة المأمون، بدليل أن المأمون يهاجمهم في رسالة له من طرسوس إلى واليه على بغداد، سنة ٢١٨هـ، يقول ما معناه: يزعمون أنهم أهل السنة، وهم ضد السنة وضد الرسول ﷺ، ويزعمون أنهم أهل الجماعة، وهم المفرقون لكلمة المسلمين.

إذاً خصوم المأمون، وهم جماعة الإمام أحمد بن حنبل، كانوا يسمون أنفسهم أهل السنة والجماعة، وليس صحيحاً أن ظهورهم تأخر مائة عام كما يقول فهمي جدعان.

طبعاً، ما تحدثت به، يحتاج إلى مزيد من الدراسات، أنا أقوم بها ويقوم بها غيري، ولا يمكن أن يلام في أنه لم يحل لنا هذه الإشكاليات. لكن فيما يتعلق بجدليات علاقة الديني بالسياسي، كان ينبغي له أن يتوصل إلى نتائج أدق وأوضح، ليس بمعنى أن ينهي المشكلات، ولكنها يجب أن تقنع، وفي رأيي أنه لم يتوصل إلى ذلك.

من هذه النقطة، أريد أن أبدأ لأتحدث عما فعله الجابري. الجابري كعادته في التبسيط، جاء فاستند إلى النصوص التي جمعها جدعان كلها، ثم توصل إلى استنتاجات أكثرها من عند جدعان، ولكن في الوقت الذي يعرضها جدعان بشكل تحليلي تركيبي وبنائي إشكالي، يأتي الجابري بتبسيطيته وشعبوانيته. فيجعلها بمثابة البديهيات، التي يستغرب أن أحداً لم ينتبه إليها، وهو قد تنبه إليها. فصيغتها المعروضة بها صيغة الجابري، رغم أنها في أساسها لفهمي جدعان، ثم إن الجابري يختلف مع جدعان، في مسألة واحدة وهي علاقة الديني بالسياسي، فمحمد عابد الجابري كان يسارياً، والتطور الذي حدث له في فكره وفي عمله العلمي، أنه ما عاد يتحدث عن جوهر الدين هل هو موحى أو غير موحى، بل انتقل الحديث عن توظيف الدين من جانب السلطة، وأرى في هذا تبسيطاً رهيباً، لا يصح أن يقع فيه مفكر مثل الجابري.

وأبرز مثال على خطأ الجابري في استتباع السياسي للديني، فيما يخص محنة الإمام أحمد بن حنبل، أن الإمام لم يخل بطاعته للسلطة دقيقة واحدة، في الوقت الذي كان فيه مختلفاً مع السلطة في الشأن الديني بشكل كامل في

التفاصيل، وفي المبادئ هذه جدلية تنبه إليها جدعان، لكنه من وجهة نظري لم يستطع حلها.

حسن حنفي زعم أيضاً في كتابه: **من العقيدة إلى الثورة** أن علم الكلام بنيته بنية سلطوية، وعبد المجيد الصغير في دراسة نشرتها له في لبنان، عنوانها: **قراءة في نشأة أصول علم الفقه ومقاصد الشريعة**(*). يزعم أن بنية الفكر الإسلامي بنية سلطوية، هكذا بسهولة، يؤرخون لظهور الأفكار في الفكر الإسلامي، وينظّرون لبناها العميقة، فالجابري كما نرى ليس وحده في هذا المجال.

كلمتي الأخيرة: أن الجابري أفاد من كتاب جدعان بنسبة ٨٠٪ من النصوص ومن الاستنتاجات، وإسهامه يقتصر على إسهامين سلبيين إذا صح التعبير هما:

ـ التبسيطية التي تجعل من الأمور كأنما ليست هناك مشكلة، بينما المشاكل قائمة قبل وبعد دراسة جدعان.

ـ زعمه هكذا دونما إثبات أو دليل بأن الديني كان موظفاً دائماً لخدمة السياسي، وهذا ما لم يستطع إثباته، لا في كتابه عن العقل السياسي العربي، ولا في مقالاته بجريدة **الشرق الأوسط** التي أشرت إليها في سؤالك.

خمينيتي وخمينية حازم صاغية

■ في كتاب لحازم صاغية عنوانه: **الثقافات الخمينية: موقف من الاستشراق أم حرب على طيف؟**(**). اكتشفنا أن إدوارد سعيد وأنت خمينيان.. ما تعليقك؟

ـ حازم صاغية صاحب هذا الكتاب الجديد صديقي، وقد عرفته شديد

(*) الاسم الكامل للكتاب: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة الإسلامية**، صدر عن دار المنتخب العربي ببيروت، سنة ١٩٩٤.

(**) الكتاب صادر عن دار الجديد، بيروت، سنة ١٩٩٥.

الحماس للثورة الإيرانية عندما قامت. ومشكلة حازم أنه إذا دخل في اتجاه، يمضي إلى أقصى أقاصيه. ففي وقت حماسه للثورة الإيرانية، أذكر أنه كان متحمساً جداً للإسلام وكاد أن يسلم. والآن يعمل فكراً وكتابة وكأنما الثقافة الإسلامية أعدى أعدائه. وقد دأب منذ عدة سنوات، على تسفيه كل ما يعتبر من وجهة نظره معادياً للغرب، وهذا الأمر يخضع لمزاجه الشخصي طبعاً، وهو صاحب جملة حادة وقاطعة. آخر الأمور التي ارتكبها: أنه نشر كتيباً هو في الأصل نقد متأخر لأطروحة إدوارد سعيد عن الاستشراق، يمثل وجهة نظر أخرى، غير وجهة النظر التي سبق أن أبداها صادق جلال العظم[*].

وما فعله هو أنه استغل نواحي ضعف في الفكر الإسلامي المعاصر، ليصدر حكماً بأن هذا الفكر كله فكر عدواني، وفكر شرس، ومعاد للذات وللعالم. مع أن هذه العدوانية وهذه الشراسة التي تظهر لحازم، هي بسبب عجز هذا الفكر، وليس بسبب قدرته. رمز هذه العدوانية ورمز العنف بالنسبة له: الخميني بشعاراته المعادية للغرب، وفي ممارساته السائدة في النظام الإيراني، في التعامل مع الغرب، وجميع من يعتبرونهم متغربين.

هذا الأمر لا ينصف إدوارد سعيد؛ لأنه مثقف غربي كبير، والحضارة والثقافة الغربية من أهم ميزاتها قدرتها على تأمل ونقد ذاتها، ثم إن ما بين الحضارات دائماً ما يجري كشف حساب، وكتابا إدوارد سعيد: **الاستشراق والثقافة والإمبراطورية** هما نوع من جردة الحساب، لعلاقة امتدت قروناً، ففي كتابيه الآنفي الذكر يعالج المائتي سنة الأخيرة منها.

وهذا من حقه، ومن حقنا نحن أن نقول: إنه أخطأ هنا وتطرف هناك.. وإدوارد سعيد نفسه يتراجع، ففي محاضرة حضرتها له قبل أكثر من شهرين، تراجع كثيراً عما قاله في الاستشراق، ونسب ذلك إلى سوء الفهم عند الغربيين، وعند المسلمين لما كتبه.

(*) أبداها صادق جلال العظم في بحث له عنوانه: **الاستشراق والاستشراق معكوساً**، نشره في مجلة **الحياة الجديدة**، ببيروت، سنة ١٩٨١، وقد صدر هذا البحث في كتاب مستقل سنة ١٩٨٥، عن دار نشر بيروتية، وأعاد نشره في كتابه **ذهنية التحريم**، الذي صدرت طبعته الأولى عن دار رياض نجيب الريس بلندن سنة ١٩٩٢.

ونقدات حازم له، تنم عن موقف مسبق من كل أمر يؤكد خصوصية عربية أو خصوصية إسلامية، ومن كل ما يظهر أنه شكاية وإدانة للعدوانية الغربية اتجاه العروبة واتجاه الإسلام.

ومع هذا أقول: إننا نستطيع الإفادة من نقدات صاغية لتأمل ذواتنا، ولاكتشاف أخطائنا. هذا من ناحية خمينية إدوارد سعيد، أما من ناحية خمينيتي، فهو تعرض لي حوالي أربع مرات، مدحني وأثنى عليّ مرة أو مرتين، ونقدني في المواضع الأخرى التي ورد فيها اسمي في هذا الكتيب.

ومن هذا النقد، تعليق على فقرة وردت في دراسة لي عن الاستشراق، حاولت فيها تقديم تحليل متوازن للجانب المعرفي والمنهجي في هذه المسألة، وقد كتبتها في ظل كتاب إدوارد سعيد، بعد ظهوره بحوالي السنتين أو الثلاث، وكانت مناسبة الدراسة إصدار عددين في مجلة «الفكر العربي» عن الاستشراق(*).

قضيت في كتابة هذه الدراسة، المكونة من حوالي ثلاثين صفحة، ستة أشهر، ويدلك هذا على الجدية التي تعاملت بها مع هذه المسألة، مع أن صلتي بالاستشراق ومعرفتي به هي صلة ومعرفة جيدة، ليست أعمق من معرفة إدوارد سعيد، لكنها أشمل من معرفته، لأنني أعرف الاستشراق الفرنسي والإنجليزي والألماني، وهو لا يعرف سوى الاستشراق الأول والثاني ولا يعرف الاستشراق الأخير.

هذه الفقرة التي يعود إليها صاغية، والتي تتحدث عن علاقة الاستشراق

(*) هما العدد الحادي والثلاثون، والعدد الثاني والثلاثون، صدرا في شهري آذار/مارس ونيسان/أبريل، سنة ١٩٨٣.

راجع دراسته هذه في كتابه: **الإسلام المعاصر**، الصادر عن دار العلوم العربية ببيروت. ومن المفيد ـ أيضاً ـ مراجعة دراسة فؤاد زكريا: **نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية**، المنشورة في مجلة **فكر للدراسات والأبحاث** في عددها العاشر الصادر سنة ١٩٨٦. فكتاب صاغية في نقد نقاد الاستشراق، هو بوجه من الوجوه، تطوير راديكالي لأطروحة زكريا في هذه الدراسة.

بالسياسة، والسياسات الاستعمارية، التي اتُّهِم فيها المستشرقون قديماً ذكرت فيها أن هناك علاقة للاستشراق بالسياسة، وأن الساذج وحده هو الذي يستطيع أن يقول غير ذلك. لكن هذه العلاقة، ليست في أكثر الأحيان علاقة مباشرة، إنما هي علاقة تشبه أن تكون علاقة بالبيئة السائدة بشكل عام. هاملتون جيب ما كان يطيع ملكة إنجلترا، أو يطيع الرئيس الأمريكي عندما صار أمريكياً، يعمل في مؤسسات الدولة، فيكتب مع الإسلام أو ضده، حسبما يطلبون منه المسألة أكثر تعقيداً من ذلك؛ فمثلاً نجد أن المستشرقين أكثر من السياسيين بشاشة في التعامل مع جمال عبد الناصر. ويعزى هذا إلى أنهم كانوا يعتبرون عبد الناصر حالة من النهوض، وهذا النهوض إذا ما تحقق، فإنه يعني بالنسبة لهم انفتاحاً وتفتحاً، وسيصب حتماً لصالح الغرب وضد الشيوعية. هكذا كان تحليلهم وقتها، وهذا معنى أنهم كانوا معنيين بالسياسة.

وقلت: لكن هناك أناساً ملتزمون أيديولوجياً، وهم في أكثر الأحيان من اليهود، أو من الصهاينة، من غير اليهود، الذين يعتقدون بأن حق إسرائيل في الوجود ينبغي أن يكون مضموناً، وذكرت مثالاً لذلك: برنارد لويس، وأوضحت تحولاته بأنه مستشرق وعالم كبير، لكنه صهيوني، فإذا تعلق الأمر بإسرائيل تذهب حياديته ويذهب علمه، ويصبح الأتراك أفضل من العرب في التجربة التاريخية الإسلامية، لأن الأتراك أحسنوا لليهود، والعرب أساءوا إليهم. قلت هذا الكلام في حوالي الثمانية أو العشرة سطور، وعاد إليه صاغية مرات عديدة في كتيبه الأخير، ليشير إلى خمينيتي. فاعتباري برنارد لويس صهيونياً، هو الذي استحققت عليه أن أحشر في زمرة الخميني. ولا أدري لماذا هو منزعج إلى هذا الحد، من اعتبار هذا المستشرق الكبير صهيونياً؛ فالصهيونية إذا كانت عندنا تهمة، فهي ليست كذلك عند برنارد لويس، بل هي عنده مصدر فخر ووسام شرف.

وكل الوقت، رأيت حازم صاغية يهاجم القومية العربية. ويهاجم تخلفها وتفاهة طرحها، لكنني لم أره في المقابل اعتبر أن الصهيونية فكر متخلف أو طرح تافه.

ومع كل هذه المؤاخذات، فإنني أرى في توجهه وتوجه غيره للنقد الجذري شيئاً مفيداً في إعادة النظر بالمسلمات، واختبار قدرتنا في التجدد

والانفتاح، على الرغم من استفزازية هذا النوع من النقد، ولا ينبغي علينا أن نعامله، بالروحية التي كنا نتعامل بها مع بعضنا البعض، فيما سماه مالكوم كير(*) بـ **الحرب العربية الباردة**.

(*) مالكوم كير هو الرئيس التاسع للجامعة الأميركية في بيروت. عين رئيساً لها اعتباراً من تموز/ يوليو سنة ١٩٨٢، ولكن بسبب الغزو الإسرائيلي للبنان لم يتمكن من الوصول إلى بيروت إلا في شهر أيلول/ سبتمبر من العام نفسه. وتم تنصيبه في يوم المؤسسين ٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢. عمل رئيساً للجامعة لمدة عام ونصف. اغتيل برصاصتين وجهها إلى رأسه مسلحان صباح يوم الأربعاء في ١٨ كانون الثاني/ يناير سنة ١٩٨٤، وذلك أثناء خروجه من المصعد في قاعة الكلية، وهو في طريقه إلى مكتبه في الدور الثالث. ولد مالكوم في بيروت لأبوين أميركيين، حيث التقى والده ستانلي كير بأمه إيلزا روكمان أثناء عملهما في مشروع إغاثة في شرقي تركيا بعد الحرب العالمية الأولى وتزوجا، وبعد أن حصل والده على دكتوراه في الكيمياء انضم إلى هيئة التدريس في الجامعة الأميركية ببيروت. كما أصبحت أمه ايلزا كير عميدة للطالبات في الجامعة (١٩٤٥ ـ ١٩٦٠). تلقى مالكوم تعليمه قبل الجامعي في مدرسة الجالية الأميركية ببيروت. وحصل على بكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة برنستون في أميركا سنة ١٩٥٣. ونال درجة الماجستير في الدراسات العربية من الجامعة الأميركية ببيروت سنة ١٩٥٥. أما درجة الدكتوراه فقد حصل عليها في الدراسات الدولية المتقدمة من جامعة جونز هوبكنز في أميركا سنة ١٩٥٨. يعد كتابه **الحرب العربية الباردة ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤: دراسة في دور الأيديولوجيا في السياسة** الذي ظهر سنة ١٩٦٥ عن مطبوعات جامعة اكسفورد، من الدراسات المبكرة التي التفتت إلى أن الصراعات العربية ـ العربية، محكومة بأسباب إقليمية محلية، تتعلق بالتطورات الداخلية في البلدان العربية، ولا ترجع وحسب إلى اختلاف علاقاتهم وتباينها مع الدول الكبرى. فالكتاب يدرس القضايا التالية: الوحدة المصرية ـ السورية، الحرب الأهلية اللبنانية، ثورة عبد الكريم قاسم في العراق، التناحرات الدبلوماسية والايديولوجية ما بين مصر والدول العربية الأخرى. الانسحاب السوري من الوحدة مع مصر، الحرب الأهلية في اليمن، محاولة الوحدة الفاشلة بين مصر والعراق وسوريا سنة ١٩٦٣، مؤتمري القمة العربية عام ١٩٦٤ التي ساد فيهما جواً من التصالح ما بين الدول العربية المتنافسة. وفي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب التي ظهرت سنة ١٩٧١، زاد فيه مؤلفه دراسة أحداث سياسية عربية أخرى، وأصبح عنوانه: **الحرب العربية الباردة ١٩٥٨ ـ ١٩٧٠: جمال عبد الناصر منافسوه**. وقد ترجمه إلى العربية عبد الرؤوف أحمد عمرو سنة ١٩٩٧ عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

عني مالكوم كير بالتاريخ اللبناني والفكر الإسلامي الاجتماعي الحديث والسياسة العربية المعاصرة، فله كتاب عن: **لبنان في السنوات الأخيرة من الاقطاع ١٨٤٠ ـ ١٨٦٨** وله كتاب ثان عن **الإصلاح الإسلامي: النظريات السياسية والقانونية لمحمد عبده ورشيد رضا**، وكتاب ثالث عن: **اقتصاد وسياسة الشرق الأوسط** بالاشتراك مع ا. س. بيكر وبنت هانسون، وكتاب رابع عن: **السلام المراوغ في الشرق الأوسط**.

الليبرالية والاستشراق والإسلام

طلال أسد

من مواليد المدينة المنورة سنة ١٩٣٢. ولد لأب نمساوي وأم سعودية. تلقى تعليمه العام في باكستان. وفي سنة ١٩٥٠ ذهب إلى بريطانيا لمواصلة تعليمه الجامعي في جامعة أدنبره، وتلقى تعليمه العالي في جامعة أكسفورد، حيث حصل منها على شهادة الماجستير والدكتوراه، درّس لفترة في جامعة (هل) ببريطانيا، ثم انتقل بعد ذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية للتدريس في المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية (NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH) في نيويورك، وهو المعهد الذي كان يحمل سابقاً، اسم معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية. وقد انتقل هذا المعهد إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٣٤، بعد صعود النازية في ألمانيا، وذلك لكون معظم العاملين فيه من اليهود، واصطباغه بالصبغة الماركسية، من أهم ملامح هذا المعهد نقد الوضعية والفاشية ومراجعة الفكر الماركسي، وإليه تنسب النظرية النقدية التي صاغها هوركخيمر وطورها هابرماس. وهما مرحلتان في تاريخ هذا المعهد تلتا مرحلة التأسيس الماركسي الأرثوذكسي لأفكار هذا المعهد حينما كان جرونبرج، رئيساً له. من أعلام هذه المدرسة: هربرت ماركيوز، وأريك فروم، وأدورنو، ولوبنثال. ويرجع فضل تأسيسه إلى فليكس فايل، وفريدريك بولوك، وماكس هوركخيمر، حيث أسسوه سنة ١٩٢٢.

طلال أسد يدرّس الآن بعد انتقاله من هذا المعهد في جامعة جونز هوبكنز في بالتيمور بولاية ميريلاند الأمريكية، وهو يحمل الجنسية البريطانية(*).

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار مكتوباً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، العدد ٥٥٦١، الجمعة ١٨ شباط/فبراير ١٩٩٤.

معرفتي بطلال أسد معرفة محدودة، أو لنقل إنها غائمة، فهي لا تتعدى حدود معرفة الاسم، وذلك من خلال بعض الإحالات المتناثرة إلى أعماله، مصدراً أجنبياً، في بعض الكتب والأبحاث الصادرة بالعربية، المهتمة بتناول الإشكاليات الإسلامية المعاصرة، من زاوية أنثربولوجية، لكن معرفتي الحقيقية به، جاءت عن طريق صديق حميم، هو الكاتب السعودي خالد الدخيل، الذي ذكر لي هذا الاسم، أكثر من مرة، على سبيل التعريف بأطروحاته، وطبيعة منهجه. فهو إضافة إلى أنه قارىء ممتاز لأعماله الكتابية والبحثية، يرتبط معه بصداقة عمرها طويل، ابتدأت منذ أن كان خالد طالباً في قسم الاجتماع، بكلية الآداب في جامعة الرياض (جامعة الملك سعود حالياً). إذ كان طلال وقتها أستاذاً زائراً في هذا القسم. وتعمّقت أواصر الصداقة والقربى الشخصية والعلمية فيما بينهما مع الوقت. وقد ذكر لي في أحد أحاديثه عنه، أنه ابن للكاتب الإسلامي الذائع الصيت، والرحالة الشهير، محمد أسد(*) الذي دون سيرته الذاتية في قطعة أدبية، أو هي بالأحرى ملحمة روحية تحت عنوان **الطريق إلى مكة**، وهو أيضاً صاحب كتابي: **الإسلام على مفترق الطرق**، و**منهاج الإسلام في الحكم**. كما ذكر لي أنه سعودي من ناحية الأم(**) وقد اقترح عليّ فكرة اللقاء معه، استثماراً لوجوده القصير بيننا بالرياض في مطلع سنة ١٩٩٤؛ حيث كان يقوم بزيارة لتقويم برنامج الدراسات العليا، في جامعة الملك سعود ـ

(*) محمد أسد (أو ليبولد فايس سابقاً) صحافي نمساوي، ولد لأسرة يهودية سنة ١٩٠٠. عمل مراسلاً صحافياً لعدة صحف أوروبية في الشرق الأوسط، وكانت إقامته في مدينة القدس. وتنقل ما بين مصر وليبيا وسوريا من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٢٦، وهو العام الذي عاد فيه من أفغانستان إلى ألمانيا وأسلم هناك. ثم شد الرحال مرة أخرى إلى الجزيرة العربية، وأقام في المدينة المنورة، وتجول في أنحاء الجزيرة العربية، واستمرت إقامته فيها ست سنوات. ارتبط بعلاقة صداقة خاصة مع الملك عبد العزيز آل سعود، والشاعر والفيلسوف الباكستاني محمد إقبال.

(**) أمه هي منيرة حسين الموسى، ولدت في حائل، وترعرعت في المدينة المنورة، تزوجها محمد أسد، بعد وفاة زوجته الألمانية الأولى إلزا، وأنجب منها ابنهما الأول طارق، الذي توفي بعد ولادته بفترة قصيرة، وابنهما طلال، الذي ولد سنة ١٩٣٢. انفصل عنها سنة ١٩٥٢، بعد لقائه بسكرتيرة أميركية في نيويورك، اسمها بولا، وزواجه منها، فقد طلبت منه الانفصال عن منيرة. وقد أصيبت منيرة في أواخر السبعينيات بمرض السرطان، مما استدعى وجود طلال إلى جانبها، حيث عمل أستاذاً زائراً، في جامعة الملك سعود بالرياض، وقد توفيت من جراء هذا المرض الخبيث في شهر شباط/فبراير سنة ١٩٧٨.

قسم الاجتماع، فخالد يعتقد ـ وهو محق في ذلك ـ أن اسم طلال أسد غير معروف كما يجب، في الدوائر الثقافية العربية، مثلما هي معروفة أسماء أخرى عربية، تكتب إما باللغة الإنكليزية، وإما باللغة الفرنسية، وهو لا يقل عنها شأناً، إن لم يفق كثيراً منها في عمقه ورصانته الأكاديمية. وقد تفضل بوضع الأسئلة الأربعة الأولى، كما تفضل أيضاً، مشكوراً بترجمة الإجابات إلى العربية؛ لأن ضيفنا فضّل أن تكون إجاباته بالإنجليزية؛ وذلك لأنه يرى أن عربيته، لا تسعفه في حوار على مستوى الخطاب المكتوب، لأن استخداماته لها محصورة في الحديث الشفهي، وأترك لخالد الدخيل مهمة تقديم طلال أسد، الذي يقول عنه: إنه ممثل لحالة ثقافة متميزة، فهو يقف على حافة ثقافتين: الثقافة الأوروبية، التي تشربها منذ أيامه الدراسية الأولى في باكستان وبريطانيا، وأثناء معيشته وعمله في بريطانيا، ثم في نيويورك، والآن أستاذ في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة جونز هوبكنز في بالتيمور في ولاية ميرلاند الأمريكية، والثقافة العربية الإسلامية، التي ظل محافظاً على انتمائه لها، من خلال علاقاته القريبة مع أمه ومن خلال كتابات واهتمامات والده الإسلامية؛ ونلاحظ ـ يقول الدخيل ـ أنه يستخدم الأدوات والمناهج، التي طورتها الثقافة الأولى، في محاولة لاستخراج وتطوير مفاهيم في داخله، للهم العربي والإسلامي، وهذا يتضح في أن كل أعماله الفكرية (الصادرة جميعها بالإنجليزية)، بشكل أو بآخر، تدور حول قضايا واهتمامات عربية وإسلامية، ولكن في إطار ثقافي مقارن بين الثقافتين وتاريخهما، فرسالته للدكتوراه، التي قدمها في جامعة أكسفورد في بريطانيا، هي عن **قبيلة الكبابيش العربية في السودان**، وقد ظهرت أخيراً في كتاب، ثم توالت بعد ذلك الأعمال الأخرى: مثل **الاصطدام الاستعماري** و**علم اجتماع المجتمعات النامية في الشرق الأوسط**، إلى أن نصل إلى كتابه الأخير الذي سيكون فاتحة الحوار.

إسلاميونا وكانط

■ في كتابك الأخير «الأصول التاريخية للدين CENEALOGY OF RELIGION»(*) تناولت مسألة النقد العلني في الخطاب الإسلامي، لماذا

(*) الكتاب من مطبوعات جامعة جونز هوبكنز الأميركية، وقد صدر في عام ١٩٩٢.

اخترت هذا الخطاب، بالمقارنة مع مفهومي العقل والنقد في الخطاب التنويري ـ الليبرالي، كما يتمثل لدى أحد رموزه الأولى، وهو إيمانويل كانط؟

ـ الفصل الذي يتناول النقد العلني (العام)، في الخطاب الإسلامي، نسخة مطورة (مزيدة)، لورقة كتبتها قبل ما يقرب من الستين والنصف، لمؤتمر عقد في جامعة هايدلبرج في ألمانيا، وكان المؤتمر، عن مدى وجود النقد العلني، في المجتمعات التي لا يوجد فيها نظام ديموقراطي ـ ليبرالي.

وقد أردت أن أوضح: أن في الإسلام تقاليد للنقد الاجتماعي، مبنية على مفاهيم مختلفة تماماً، وأن هذه التقاليد، لا تقل عقلانية، عن تلك التقاليد التي يتبعها الغربيون، والتي بدأت في الظهور في عصر التنوير.

■ هل من الضرورة، أن يكون الخطاب عقلانياً، حتى يمكن أن يوصف بأنه خطاب نقدي في الوقت نفسه؟

ـ طبعاً، من الممكن أن يكون الخطاب نقدياً، بدون أن يكون عقلانياً. لكن ما هو أهم من ذلك شيء آخر بودي أن أؤكده، وهو: أن هناك طرقاً مختلفة لتكون عقلانياً، ما يعتبر عقلانياً في موقف ما، يعتبر لا عقلانياً في موقف آخر. وما يعتبر سلوكاً عقلانياً في مجتمع بعينه، يعتبر سلوكاً أحمق في مجتمع آخر؛ بعبارة أخرى: عندما يحكم أحد على شيء ما، بأنه عقلاني أو لا عقلاني، فإن عليه أن يكون واضحاً، حيال المعايير التي تم استخدامها بالضبط، ولماذا.

■ لماذا ترفض النظرة، التي تعتبر: أن أنصار الخطاب الإسلامي، يوظفون الدين والرموز الدينية، لتكريس شرعية المكانة، والسلطة الاجتماعية، التي يتمتعون بها منذ زمن طويل وإلى الآن، وترى بأن هؤلاء الأنصار، إنما يعملون بشكل أساسي، لضمان استمرارية هيمنة وسيطرة هذا الخطاب على المجتمع؟

ـ الإجابة المختصرة عن هذا السؤال، هي أنه لا ينبغي لك على الإطلاق، أن تنعت أولئك الذين تختلف معهم، بالكذب والخداع، إلا إذا كان لديك دليل على ذلك، مثلاً عندما تجد أن صدام حسين، كان يعمل بكل جد ونشاط، ولسنوات طويلة على بناء دولة علمانية في العراق، ثم فجأة يدعو إلى الجهاد في

حرب الخليج، فإنه يحق لك عندئذٍ أن تقول، بأنه يستخدم الخطاب الإسلامي، لأغراض سياسية.

■ ما الفرق إذن بين هيمنة الخطاب، أي خطاب، وهيمنة الفئة أو الطبقة الاجتماعية التي تمثله، ألا يمكن القول بأن تحقق إحداهما، يؤدي إلى تحقق الأخرى؟

ـ الخطاب ليس معطفاً، لا يمكن أن يرتديه إلا شخص واحد، في اللحظة نفسها، والخطاب هو اللغة التي يعبر فيها الناس، عن حياتهم الجماعية: عن مصالحهم وعن آمالهم ومخاوفهم ومعتقداتهم، ومثل كل اللغات، فالخطاب هو الأداة التي يتحدث بواسطتها الناس إلى بعضهم البعض، ويتجادلون مع بعضهم، عندما نقول بأن مجتمعاً ما يشترك في خطاب واحد، فإن هذا لا يعني بأن كل فرد في ذلك المجتمع، يملك نفس المنظور، تماماً مثلما يمكننا القول: بأن ليس كل الناس الذين يتحدثون العربية، لديهم نفس التصور حول الحياة. الخطاب يحدد الأرضية، التي لا بد فيها لأي حوار ذي معنى (دلالة) أن ينشأ، ومثلما هو الحال في أي حوار متواصل، نجد بمرور الوقت، أن الموقف الذي يتخذه كل طرف في الحوار، يشكل، وفي الوقت نفسه يتشكل، بما يقوله الآخرون، وهذا يعني أن ما يفكر به الناس، والطريقة التي يتصرفون بها، سوف تتأثر هي الأخرى مع الوقت، بالخطاب الذي ينخرطون فيه بعبارة أخرى: الخطاب ليس طرفاً في علاقة بسيطة... علاقة واحد إلى واحد، مع الفئة أو الطبقة الاجتماعية، (أي أن الخطاب باعتباره يمثل الأرضية التي يدور على أساسها الحوار الجماعي، يشترك في علاقة أكثر تعقيداً من ذلك، وتشمل كل الأطراف والفئات الاجتماعية) لذلك من الخطأ القول بأن هيمنة أي خطاب، تؤدي بالضرورة إلى هيمنة فئة اجتماعية معينة أو العكس.

■ الطرح المستجد لدى بعض الجماعات الدينية السلفية المسيسة لقضية حق المناصحة علناً، من منطلق ديني، يختلف جذرياً عن النزعة النقدية التي رسخها إيمانويل كانط، في عصر التنوير الأوروبي، فالأول مفهوم ديني، يدور في نطاق سياسي ـ أخلاقوي ضيق، خلاصته «تبديع» فكرة الدولة الحديثة، وإدانة واقعها الاجتماعي والاقتصادي، من خلال الإرهاب بالكلمات التي تناشد مشاعر العامة والغوغاء، وهذا الطرح المستجد، فضلاً عن أنه ليس محل

إتفاق عند السواد الأعظم من العلماء السلفيين، يحصر حق المناصحة في فئة من فئات المجتمع دون غيرها، غير موصوفة بالتسامح الفكري ولا الاجتماعي ولا السياسي، بينما المفهوم الثاني مفهوم فلسفي شامل، يجد مرجعيته في العقل، وينطلق من فكرة أن الحرية مسألة مبدأية، ويسعى إلى إشاعة أفكار التسامح، وهذا هو جوهر الفكر الليبرالي. . ألا تعتقد أن في هذه المقارنة، مماثلة متعسفة بين مفهومين مختلفين، كل الاختلاف، لا من ناحية النسق المعرفي، ولا من حيث السياق التاريخي، بل أن أصحاب هذا الخطاب هم الأصلب عوداً على مستوى الفكر الإسلامي في كافة أقطاره، في رفض الحد الأدنى من الاختلاف أو القبول به، والذي لا يمس ما هو معلوم من الدين بالضرورة؟

ـ في كتابي، كان اهتمامي منصباً على الاختلافات، أكثر مما هو على أوجه التشابه، بين مفاهيم التنوير العلمانية، وبين المفاهيم الدينية الإسلامية. ولقد حاولت (في هذا الكتاب)، أن أدرس بشكل تفصيلي ومركّز، ما كان مفكرو الخطاب التنويري يعنونه بالتمييز، الذي أقاموه بين حرية التعبير من ناحية، (وهذا يشمل حرية النقد العلني) وبين طاعة القانون من ناحية أخرى، وهنا لا بد من التأكيد أولاً على أن الاختلاف ليس بين النقد العلني، في مقابل النقد الخاص، (عكس العلني) أو السرّي.

الاختلاف في الحقيقة: هو اختلاف بين الحق (RIGHT) في مناقشة الآراء والأفكار علناً (على الملأ)، وبين واجب (DUTY) الطاعة لقوانين وأنظمة الدولة، بالنسبة لمفكري عصر التنوير، فإن حق المناقشة: (المناظرة) العلنية (العامة)، وحق النقد، لا يملكه كل الأفراد، وإنما هو مقصور على الفئة المتعلمة. وأما التقليد الإسلامي للنصيحة، في المقابل، فإنه يعتبر نقد المسلمين لبعضهم البعض، واجباً على كل المسلمين. والنقد هنا ليس حقاً، وإنما واجب لا يقتصر تنفيذه، على جماعة صغيرة من المتعلمين، وإنما ينبغي أن يمارسه كل المسلمين، وطبعاً النصيحة يجب أن تعطى بشكل خاص (سرّي)، وذلك حتى لا يتعرّض الأخ المسلم للفضيحة أو الإيذاء. ولكن هناك، كما تعرف، اختلاف بين العلماء، حول متى يكون إعلان النصيحة مشروعاً. لأن هناك اختلافاً في الرأي، إزاء متى يمكن أن يشكل نشر النصيحة، تهديداً لأمن ونظام الدولة، ومتى يكون الدفاع عن الأمة ضرورياً في الكتاب، أنا أؤكد على أن مفهوم

النصيحة، يختلف تماماً عن المفهوم التنويري، (نسبة إلى التنوير) للنقد، ليس فقط من الزاوية السياسية، ولكن أيضاً من الزاوية الأخلاقية. النقطة المركزية لما أقوله، هي أن لدينا في الإسلام تقليداً للنقد السياسي والأخلاقي، إلا أنه تقليد، يختلف تماماً، عن التقليد السائد في أوروبا. والاختلاف هنا، ليس مجرد اختلاف حول: أين يمكن أن يوضع الحد الفاصل، بين النقد المفتوح، وبين النقد السرّي. إنه أكثر تعقيداً من ذلك. في كتابي: حاولت أيضاً أن أدرس الطريقة، التي ظهرت بها الدولة العلمانية ـ القوية ـ في القرن الـ ١٧ في أوروبا، (وكيف أن ذلك) كان نتيجة تاريخية، خاصة بالتاريخ المسيحي، أحياناً يغيب عن البال: بأن الصراع الرئيسي في ذلك الإطار، لم يكن بين الدولة والدين، وإنما كان بين الدولة والكنيسة. والكنيسة بوصفها مؤسسةً مستقلة، شيء لا يوجد في التاريخ الإسلامي.

الفرق الإسلامية المعاصرة

■ تتعدد المقاربات للخطاب الأصولي المعاصر، فمن النظرة التي تدخل نفسها، طرفاً في الصراع، إلى النظرة التي تنحاز إلى الكتابة عن هذا الخطاب، بشكل اصطفائي، إلى رؤية المراقب المحايد، إلى أي من المقاربات الثلاث، يمكن أن نصنف كلامك؟

ـ أنا أعيش، وأعمل في جامعة غربية، لكن لكوني عربياً مسلماً، لدي أيضاً التزامات تجاه الناس، الذين يعيشون في الشرق الأوسط، لذلك فأنا واعٍ بأنني في أعمالي، أخاطب قرّاء مختلفين: مثلاً، عندما أتحدث أو أكتب للمثقفينَ الغربيين، ولطلاب الجامعة، فأنا أحاول أن أوضح: بأن الخطابات الإسلامية التي يأخذونها على أنها لا عقلانية، ليست في الأساس كذلك، لا أريد أن يعتقد الغربيون: بأن المعايير الوحيدة للحكم، على ما هو عقلاني، هي فقط المعايير الغربية؛ فمنهجي في هذا الإطار منهج أكاديمي؛ إنه المنهج الذي يمكن أن يأخذ به أي أنثروبولوجي، بغض النظر إن كان مسلماً أو غير ذلك، طالما أنه محايد، وغير متحامل. لكن عندما أتحدث إلى إخواني المسلمين، فإن موقفي يصبح مختلفاً، هنا أجادل بصفتي مسلماً، مع المسلمين الآخرين، الذين أرى أن تفسيرهم للإسلام بالنسبة لي، غير مقبول تماماً، وفي مثل هذا النوع من الحوارات، يجب علينا جميعاً بالطبع، أن نعتمد على (مفاهيم وفرضيات) الخطاب

الإسلامي. موقفي هنا، ليس موقفاً مستقلاً أو محايداً على الإطلاق، فأنا هنا لست أي إنسان، يبحث عن المعرفة العلمية. وإنما أنا في موقف: من هو مهموم، بإيجاد الطريقة المناسبة للعيش، في عالمنا الحديث، العالم الذي يتغير بسرعة كبيرة، وبطرق لا ندركها تماماً، وهو العالم الذي يضم المسلمين وغير المسلمين.

■ في السابق، كانت هناك حركة رئيسة للإسلام السياسي (الإخوان المسلمون، وعلى يسارهم حزب التحرير الإسلامي)، أما الآن، فنحن أمام تنظيمات إسلامية متناحرة، إلى حد تكفير بعضها للبعض الآخر، وهذا يعيدنا إلى مسألة نشوء الفرق في تاريخنا الفكري، على ضوء الظاهرة الإسلامية: كيف تفسر أن الإيديولوجية تبدأ من «الواحد» وتنتهي إلى «المنقسم»؟

ـ تفسير أية إيديولوجيا، عملية يقوم بها البشر؛ وهؤلاء البشر، يعيشون في أمكنة مختلفة جداً؛ من هنا، فإنه من الضروري، أن الجماعات المختلفة، سوف تنتج تفسيرات مختلفة، وخصوصاً في المجتمعات، التي لا تملك سلطة واحدة ومركزية، لشرح وتفسير عقائدها، مثلما تجد في الكنيسة الكاثوليكية. لكن الاختلافات تظل غير قابلة للقضاء عليها إلى الأبد، وفي الإسلام، نحن ننظر إلى الاختلافات، على أنها شيء محمود، ويؤكد ذلك القول بـ «أن اختلاف الأمة رحمة»(*). (بالمناسبة ليس هناك موقف، أو قول مماثل لذلك في المسيحية).

لكن من المؤسف، أننا نجد في التاريخ الإسلامي، كما تعرف، أن الاختلاف غالباً ما يقود إلى محاولة أحد الإطراف، إلى فرض تفسيره على الطرف الآخر بالقوة. لذلك فإن ما يقلقني حول الموقف المعاصر، أنه ليس ينبغي ألا يكون هناك اختلافات إيديولوجية بين المسلمين، والتفكير في منع تلك

(*) هذا الحديث موضوع لا أصل له (انظر المجلد الأول ص ١٤١، في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وأثرها السيء في الأمة، الذي أعده المحدث الكبير محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف بالرياض). وهذه الجملة تنسب ـ أيضاً ـ إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز مع اختلاف بسيط في اللفظ، إذ يروي عنه قتادة، أنه كان يقول: ما سرني لو أن أصحاب محمد ﷺ، لم يختلفوا، لأنهم لو لم يختلفوا، لم تكن رخصة (راجع مناقشة لهذا الحديث في كتاب السخاوي: **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، بيروت، دار الهجرة، ١٩٨٦، ص ٢٦).

الاختلافات من الظهور، لكن ما يقلقني حقيقة، هو: أن البعض لا يملكون الرغبة والاستعداد للتعايش، ضمن وجود الاختلاف.

■ ما الذي ستضيفه لنا، أعمال فوكو في هذا الصدد، خاصة أنك تستند إليه في تحليلاتك؟

ـ ليس من السهل الإجابة عن مثل هذا السؤال؛ لأن فوكو لم يكتب إلا القليل جداً عن الدين، وتقريباً لم يكتب شيئاً عن العالم غير الأوروبي. وبالنسبة لي، تكمن أهمية فوكو في رؤيته المتميزة وغير العادية، لعملية تشكل الأفكار، والممارسات الغربية: كتاباته عن الدولة الحديثة، عن الرقابة الاجتماعية، وعن العلاقة بين السلطة والمعرفة، كانت كلها كتابات خصبة ومثمرة، وبشكل كبير ومتميز، ينبغي لي أن أقول، بهذه المناسبة أنني لست من أتباع فوكو، هناك أمور كثيرة، أعتقد بأنه كان على خطأ فيها؛ لكن، مع ذلك، يبقى فوكو مفكراً مهماً جداً، لفهم وإدراك معنى الحداثة وما بعد الحداثة.

■ ما الدروس المستفادة في رأيك، من فشل اليسار، بالنسبة للجماعات الإسلامية، ولا سيما أن ما يجمعها، هو التلويح أو الوعود بمجتمع مثالي؟

ـ من المهم أولاً: التمييز بين سقوط الأنظمة «السياسية»، في شرق أوروبا وروسيا من جهة، وتراجع التيارات السياسية اليسارية، في غرب أوروبا من جهة أخرى، ثم إن تراجع الاشتراكية في الغرب، قد يكون وقد لا يكون، اتجاهاً نهائياً، إلا أنه لا ينبغي الافتراض، بأن ذلك يعني النجاح النهائي للرأسمالية.

وبغض النظر عن كل ذلك، فإن دول أوروبا الغربية، مثل الولايات المتحدة الأمريكية، جميعها تعاني صعوبات اجتماعية واقتصادية خطيرة، في بريطانيا ـ مثلاً ـ نجد أن المحافظين، ظلوا في الحكم لمدة خمسة عشر عاماً حتى الآن، وكل فرد تقريباً، يوافق على أن هذا البلد يمر بأسوأ الظروف، منذ الحرب العالمية الثانية، فهناك ارتفاع في البطالة، وفي نسبة الفقر، والتشرد، والجريمة، وتدهور في أنظمة الصحة والتعليم، هذا ليس سجل اليسار، وإنما هو سجل اليمين. أنا لا أقول هنا: إن اليسار سوف ينجح في بريطانيا، لو قدر له أن يكون في موقع المسؤولية، أنا أقول فقط: إن هذا الفشل في بريطانيا، مثله مثل الفشل في بقية الدول الغربية الأخرى، هو فشل اليمين وليس اليسار. أما بالنسبة لأنظمة شرق أوروبا وروسيا، أرى أن سقوطها ليس

بسبب أنها: أنظمة كانت تعمل على تحقيق مجتمع مثالي، وإنما بسبب أنها: كانت أنظمة تتسم بعدم الكفاية والفساد، إلى جانب كونها: أنظمة دكتاتورية تعسفية، في كل بلد يملك الناس مفهوماً معيناً للصيغة المثالية، التي يرون أن يكون عليها مجتمعهم؛ والشيء المهم هنا، هو أن تكون هذه المثاليات (أو التطلعات) واقعية؛ وأن تكون مبنية على معرفة معقولة، بالكيفية التي يعمل بها العالم الحقيقي، أو الواقعي، بالإضافة إلى ذلك، لا ينبغي أن تفرض المثل الاجتماعية على الناس، بواسطة أدوات العنف، مثلما حاولت الأنظمة الشيوعية أن تفعل، لأن ذلك لم يتولد عنه إلا الامتعاض أو الكراهية.

يجب على الإنسان، أن يقنع الآخرين، بالمثل التي يتبناها، لا أن يرغمهم على الإذعان لها، وإذا لم يتمكن من إقناعهم بذلك، فإن عليه أن يتعلم العيش بسلام، مع وجود الاختلاف. وهذا هو الدرس الذي يجدر بالحركات السياسية والإسلامية أن تتعلمه، مما تسميه أنت بفشل اليسار.

المأزق الشرقي في التعامل مع آليات الفكر العربي

■ في السنوات الأخيرة، برز في الفكر العربي، خطاب نقدي، تجاه أعمال المستشرقين، بما كانت تمثله هذه الأعمال، من سلطة معرفية، بدأه أنور عبد الملك، وعمّقه إدوارد سعيد؛ الإسلاميون كان أيضاً، لهم موقفهم الرافض والمناهض، للمؤسسة الاستشراقية، وهم، حقيقة، لا يثمنون سوى الأعمال، التي كان لها موقف تمجيدي من حضارتنا، وأقصى درجات الموضوعية عندهم، هي إسلام المستشرق(*) أنت ابن مستشرق توج اهتمامه بالشرق في اعتناقه

(*) على سبيل المثال، راجع تقسيمات شوقي أبو خليل للمستشرقين، فهم على أنواع ثلاثة: ١ - جاحدون متعصبون. ٢ - أصحاب نية حسنة، لكنهم لم يتبينوا حقيقة الادعاءات التي خرجت من أفواههم. ٣ - منصفون موضوعيون استطاعوا أن يستشفوا حقيقة الإسلام، وأن يتبينوا أبعاده. فعبروا عن آرائهم ببعض الكتابات والآراء المنصفة. ومنهم من قاده الإيمان والعقل والاقتناع إلى الإسلام فأسلم. ومن الأسماء التي يعددها في تقسيمه الأخير: لورا فيشا فاغليري، وزيغريد هونكه، وجونه، وتوماس كارليل، وبودلي، وتولستوي، ولامارتين، وبرنارد شو. وهم ممن قادتهم موضوعيتهم إلى الإقرار بجمال الإسلام وعظمة نبيه، لكنهم بقوا على دينهم، كما يقول. ومنهم من ساقه عقله ودفعه علمه إلى الإسلام فأسلم مثل: ليوبولد فايس، واتيان دينيه، واللورد هيدلي، ورينيه جينو، وجرنييه. **الإسلام في قفص الاتهام**، ط ٥، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٢، ص ١٣، ١٥، ١٦.

للإسلام، ماذا لو حدّثتنا عن هذه القضايا: مشروع إدوارد سعيد، ومعرفة الإسلاميين بالغرب، ومحمد أسد؟

ـ هناك الكثير من الغموض، وعدم الوضوح، يحيط بموضوع الاستشراق، فقد استخدم هذا المصطلح، للإشارة إلى الكتابات الغربية الأكاديمية، عن العالم العربي والإسلامي، وهي كتابات تتميز بأمرين:

أ ـ أنها تميل إلى الاعتماد على النصوص القديمة، بدلاً من اعتمادها على ملاحظة السلوك الواقعي كما هو.

ب ـ أنها تتضمن فرضيات عامة (تعميمات)، عما يفترض أنه الطبيعة الجوهرية لذلك العالم، ولأن هذه الكتابات، كانت في الغالب متحاملة جداً، وبالذات ضد الإسلام، فإن المسلمين اتخذوا منها، ومنذ وقت مبكر موقفاً نقدياً. في الآونة الأخيرة، قام النقاد العرب، الذين يعملون في الجامعات الغربية، بمهاجمة المناهج والفرضيات الاستشراقية، وهم ينطلقون في ذلك: من أن الكتابات الاستشراقية، تتخذ نفسها أنموذجاً، يقوم على التقليل من قيمة (وقدرة) المجتمعات العربية، وعلى وضع تعميمات متحاملة، عن كل العرب، أو كل المجتمعات الإسلامية، وذلك بناءً على مثال أو مثالين سلبيين. وهي كتابات، بالإضافة إلى ذلك، تفترض مسبقاً، بأن الثقافة العربية ـ الإسلامية غير قادرة بذاتها، على تحقيق تقدم حقيقي وأصيل.

النقاد المعاصرون للاستشراق، يؤكدون: أن تلك المثالب، أو النقائص المنهجية، في الكتابات الاستشراقية، جاءت نتيجةً لحقيقة: أن المفاهيم الاستشراقية، والتصورات النظرية المبنية عليها، إنما هي جزء متكامل، (ومتمم) لبنية القوة الدولية، وبعبارة أخرى: لعلاقات الغرب الإمبريالية، مع العالم العربي، بهذا المعنى ـ كما ينبغي لي أن أشير هنا ـ فإن والدي محمد أسد، لم يكن مستشرقاً على الإطلاق، فباستثناء سيرته الذاتية المتضمنة في كتابه: **الطريق إلى مكة**، نجد من الناحية الواقعية، أن كل أعماله التي كتبها بعد اعتناقه الإسلام، كانت موجهة إلى إخوانه المسلمين، كان دائماً يعتقد، بأنه حتى يتسنى للمسلمين، أن يحققوا التقدم المناسب لهم، وحتى يمكنهم مواجهة التحديات، التي يفرضها العصر الحديث، فإنه لا مندوحة، لهم من العودة إلى المصدر الأول والصافي للإسلام: وهو المصدر المتمثل بالقرآن الكريم والسنة.

وكان يعتقد أيضاً: بأن الإسلام، من أكثر الأنظمة (العقائدية والسياسية) اتساماً بالعقلانية والعدل، لو أن المسلمين اتبعوا تعاليمه بالشكل المطلوب. وفي الوقت نفسه ينبغي أن أقول: إن والدي، لم يكن لديه إلا القليل من التعاطف، تجاه الحركات الإسلامية المتطرفة، التي ظهرت حديثاً في الشرق الأوسط، ومن بينها الجمهورية الإسلامية في إيران، وذلك لأنها أساءت استخدام اسم الإسلام، لكن ـ وكما يمكنك أن ترى ـ أن موقف محمد أسد هنا، يختلف تماماً عن موقف الأكاديميين المسيحيين واليهود، الذين كتبوا عن الإسلام من الخارج، فإنه كذلك يختلف في الصميم عن موقف نقاد الاستشراق، من العلمانيين العرب.

■ هل نحن بالفعل نشهد عصر نهاية الاستشراق؟ وهل الكفاءات الأكاديمية العربية والإسلامية قادرة على ملء هذا الفراغ؟

ـ إذا كان المقصود بالاستشراق: الكتابات المتحاملة، بواسطة الغربيين عن الإسلام، والعالم العربي، فنحن لا نقترب بأي شكل من الأشكال، من نهاية الاستشراق؛ والحقيقة أن الكتابات العدوانية، تجاه العالم الإسلامي، أخذت تتزايد في الآونة الأخيرة، سواء في أوساط المثقفين الغربيين، أو في الإعلام الغربي، لكن، مع ذلك، فأرى أنه من المهم: الإشارة إلى أن الكثير من المستشرقين، قد أنتجوا أعمالاً ذات قيمة فكرية لنا، مثل تحقيق النصوص العربية الكلاسيكية في التراث العربي، وجمع المعلومات المهمة، بالإضافة إلى كتابة أعمال تاريخية مثيرة للاهتمام. والبعض من هؤلاء، كتبوا عن مواقفهم وآرائهم المتحيزة. مثلاً من أجود الأعمال، في رصد ووصف آراء الأوروبيين، عن العالم الإسلامي، كتاب **الإسلام: أوروبا والأمبراطورية** الذي ألفه نورمان دانيال، في سنة ١٩٦٦. ودانيال هذا كان مستشرقاً، وألف كتباً كثيرة، عن التحاملات (المواقف المسيحية المتحيزة أو المتحاملة) ضد الإسلام والمسلمين، ورأيي كان دائماً: أنه حتى إذا كنا لا نقبل آراء المستشرقين عن العرب والمسلمين، ولا نتفق معها، فإن بإمكاننا أن نستفيد دائماً، من خبراتهم ومناهجهم العلمية. وبصرف النظر عن كل ذلك، فإنه في تلك الفترة الذهبية من تاريخ الإسلام، كان المسلمون وعن حق، مستعدين، لأخذ المعرفة من أي مصدر تفرضه الضرورة؛ العرب في تلك الفترة، كانوا يدركون: أن اليونانيين

والهنود والصينيين، يمتلكون المعرفة التي بإمكانهم استخدامها، والاستفادة منها. لذلك، فالمشكلة لا تكمن في وجود الاستشراق، بقدر ما هي تتمثل في الافتراض الشائع الموجود في الغرب: بأن كل الشعوب غير الأوروبية، ينبغي لها أن تتعلم وأن تحيا وأن تفكر مثلما يفعل الغربيون، وأنا أعتقد أن الكثير من نقاد الاستشراق، من العلمانيين العرب، يشتركون في ذلك الافتراض، وعموماً فهناك مأزق شرقي حقيقي، في التعامل مع آليات الفكر الغربي.

محمد أسد وشبهة الأصولية

■ في رد برنارد لويس على كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق**، يذكر أن أول هجوم على الاستشراق انطلق من كراتشي، وذلك بعد صدور الطبعة الثانية من **دائرة المعارف الإسلامية**، وقد تركز الهجوم ـ كما يقول ـ على نقطتين أساسيتين: أولاً، غياب طبعة ألمانية وناشر ألماني، وثانياً، وجود يهودي فرنسي في لجنة تحريرها، هو ليفي ـ بروفنسال. ويرجع برنارد لويس أسباب التركيز على هاتين النقطتين، إلى أن منظم هذا الهجوم، كان شخصاً يدعى «إمام تجمع المسلمين الألمان للباكستان الغربية» وإلى أن من ساعده في هذه العملية، ديبلوماسي ألماني، عُيّن مؤخراً هناك، ولم يتب بعد عن ماضيه النازي. حازم صاغية، في كتاب له، عنوانه: **ثقافات الخمينية: موقف من الاستشراق أم حرب على طيف؟**، يلتقط هذه الإشارة، ويرجِّح أن هذا الشخص، محمد أسد. هل هذا الشخص الذي أشار إليه برنارد لويس[١]، هو والدك، كما يرجح حازم صاغية؟[٢].

ـ مع أني لا أعرف شيئاً عن أحداث كراتشي، التي رافقت ظهور الطبعة الثانية من **دائرة المعارف الإسلامية**، ولم أقرأ كتاب حازم صاغية عن الاستشراق، إلا أنه بوسعي أن أجزم بأن الشخص الذي أشار برنارد لويس إلى دوره في هذه الأحداث، لم يكن والدي، كما يرجح حازم صاغية، للأسباب التالية:

---

(١) انظر كتاب: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي لندن، ط ١، ١٩٩٤م، ص ١٦٤.

(٢) انظر كتابه المشار إليه في نص السؤال، ص ٥٧. وهذا السؤال، والسؤال الذي يليه، أرسلتهما لطلال أسد لاحقاً، وأجاب عليهما، وذلك أثناء جمعي لمواد هذا الكتاب.

أولاها، أن الشخص الذي يشير إليه برنارد لويس، ألماني، ووالدي نمساوي، وثانيها، أن والدي غادر ألمانيا سنة ١٩٢٦، وهو يهودي الأصل، وقتل النازيون أباه وأخته أثناء الحرب العالمية الثانية، فليس من مصلحته أن يكون له ادعاءات قومية جرمانية نيابة عن الألمان. ثالثها، أن والدي، لم يعرف عنه أن كان «إماماً للمسلمين» في الباكستان الغربية، وعلى حسب علمي ـ أنه في تلك الفترة لم تكن توجد جالية ألمانية مسلمة في الباكستان.

من الواضح أن القضية برمتها تمثل أنموذجاً للأقاويل المبنية على سوء النية المتعمد، وبالتالي، لا تستحق المناقشة(*).

■ في مواجهته للأفكار الغربية الحديثة، مر الفكر الإسلامي قبل انبثاق الموجة الأصولية بمرحلتين: الأولى، كانت ذات طابع دفاعي واعتذاري، والأخرى، كانت نقدية وهجومية ركزت في أدبياتها على تفوق الإسلام وخواء الحضارة الغربية من الناحية الروحية، ومن الأسماء التي دشنت المرحلة الثانية بقوة: أبو الأعلى المودودي، وسيد قطب، وأبو الحسن الندوي، وفي هذا السياق المعادي والمهاجم للأفكار الغربية، يبرز كتاب محمد أسد **الإسلام على مفترق الطرق**. فهذا الكتاب في نظر أبي الحسن الندوي، من الكتب التي أثرت فيه، لأنه نقل الفكرة الإسلامية من موقع الدفاع والتبرير، أمام الحضور الطاغي للفكرة الغربية في البلدان الإسلامية، إلى موقع الهجوم والاستعلاء عليها. الكتاب السلفيون من جانبهم لا ينظرون بعين الرضا إلى كتبه، إذ يرون أنه ـ على سبيل الإدانة ـ إصلاحي وتجديدي، ويستثنون من هذه الإدانة كتابه **الإسلام على مفترق الطرق**. . السؤال كيف تحدد موقع أبيك على خارطة الفكر الإسلامي

(*) يذكر حازم صاغية في كتابه هذا، أن محمد أسد عاش في باكستان حتى وفاته في مطالع التسعينيات. وهي معلومة غير دقيقة، إذ أنه عاش أخريات حياته في أسبانيا، وقد توفي بميهاس، وهي ضاحية من ضواحي ماربيا، ودفن في مقبرة المسلمين بغرناطة سنة ١٩٩٢. وكان محمد أسد قد قدم إلى الباكستان سنة ١٩٣٤. مع زوجته منيرة الموسى، وابنه طلال، الذي كان آنذاك عمره ستتان. وفي سنة ١٩٣٩، عند اندلاع الحرب العالمية الثانية، اعتقل من قبل الحكومة البريطانية في الهند مع باقي مواطني الدول المعادية (من ألمان ونمساويين وإيطاليين)، وبقي في معسكر الاعتقال طيلة مدة الحرب، واعتقلت زوجته معه بعد سنة من اعتقاله، وأطلق سراحهما معاً بنهاية سنة ١٩٤٥. وعند تأسيس دولة الباكستان سنة ١٩٤٧. التحق بعدها بعامين بوزارة الخارجية. وفي سنة ١٩٥٢، سافر إلى نيويورك مندوباً للباكستان لدى هيئة الأمم المتحدة. ثم استقال من هذا المنصب بعد فترة وجيزة.

الحديث. هل هو ينتمي في أفكاره للمدرسة الإصلاحية التجديدية. أم أنه يعبر عن النزعة النضالية والكفاحية في الفكر الإسلامي المعاصر؟

ـ لا تنس أن كتاب أبي هذا، ألفه في فترة شبابه، وقد كتبه بسرعة، ونشره فور وصوله إلى الهند. وهذا الكتاب يعكس التزامه العميق والحميم نحو الإسلام، وقلقه على مستقبل المسلمين الذي لازمه حتى مماته. غير أن الكتاب ـ بالفعل ـ يشدد على أولوية الكفاح (أو النضال) ضد الغرب، ويحث المسلمين فيه على الذود والدفاع عن أسلوب حياتهم، ونمط قيمهم الإسلامية. لكنه فيما بعد، صار أكثر اهتماماً باحتياجات الإصلاح الاجتماعي والفكري في مؤلفاته الإسلامية اللاحقة. وأصبح أقل صدامية في التعامل مع الحضارة الغربية، ولم يكن سعيداً، بما آلت إليه أحوال المجتمعات الإسلامية في كل مكان، وكان يتمنى للمسلمين تجديداً داخلياً في مفاهيمهم. ففكر والدي الإسلامي، كما تلاحظ فكر متطور. ولعل (تفسيره) أفضل برهان على ما استقر عليه من رؤية إصلاحية وتجديدية، والتي تختلف عن الموقف السابق الذي تبناه في **الإسلام على مفترق الطرق**.

أما بعد،،

فيرجع أحمد صلاح الدين الموصللي كثيراً من أفكار الأصوليين، إلى محمد أسد، ويعتبره بمثابة الأب للأصولية الحديثة لسببين الأول: أنه كتب قبل المودودي وقطب والبنا، والثاني، أن الأصوليين قد تأثروا به وذكروه في كتبهم، كما أن بعضهم اقتبس من كتاباته كسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي[١] ويروي أبو الحسن الندوي أن السوري محمد المبارك، أحد مفكري تيار الإسلام الصحوي، حين التقاه في منتصف سنة ١٩٥١ بدمشق، عدّ أربعة من الكتب، زيادة حسنة في المكتبة الإسلامية، هي:

الإسلام على مفترق الطرق لمحمد أسد، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** لسيد قطب، **وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** للندوي، **والرسالة الخالدة** لعبد الرحمن عزام. مستدركاً أن الكتاب الرابع ليس في درجتها[٢] أما رأيه هو في

---

(١) راجع كتابه: **الفكر الإسلامي المعاصر، سيد قطب: بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين**، بيروت، دار خضر للطباعة والنشر، ١٩٩٠، ص ١٥٥، ١٥٦).

(٢) انظر كتابه: **مذكرات سائح في الشرق العربي**، ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣، ص ٢٧٥.

كتاب محمد أسد: **الإسلام على مفترق الطرق**، فقد أبداه في سيرته الثقافية: **شخصيات وكتب** في موضعين:

الموضع الأول: في سياق حديثه عن سيد قطب، وهو من الشخصيات الإسلامية التي عاصرها، فتمهيداً لحديثه عن هذه الشخصية، يذكر أن شعر محمد إقبال وكتاب محمد أسد: **الإسلام على مفترق الطرق** ومقالات المودودي في **ترجمان القرآن**، وكتاب سيد قطب: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، تحررت من الأسلوب الاعتذاري، أو الأسلوب الدفاعي، الذي يضع فيه الكاتب الإسلامي قضيته في قفص الاتهام، ثم يدافع عنها. فالأول (إقبال) آمن بخلود الرسالة المحمدية، وقيادة صاحبها لكل زمان، وكفر بالحضارة الغربية وتحدي زعماءها. والثاني والثالث (أسد والمودودي) تناولا الحضارة الغربية، على أنها قضية علمية تصلح للنقاش والبحث، أو جثة تعرض للتشريح في كلية الطب والجراحة، ويتكلمان في القضايا العلمية والاجتماعية والحضارية، وفي الدراسات المقارنة بين الحضارات والديانات والنظريات والفلسفات، عن ثقة واعتماد، وبقوة واعتزاز. والرابع (سيد قطب)، الذي فضل أسلوب الهجوم، أو مواجهة الفكرة الغربية بمعناها الواسع ـ وجهاً لوجه ـ وأكثر ما أعجبه في كتاب الرابع، ثقة مؤلفه بصلاحية رسالته التي يؤمن بها. وخلودها وتفوقها، وأنها هي الرسالة الوحيدة التي تسعد بها البشرية.

والموضع الآخر، أبداه في حديثه عن الكتب التي عاش فيها، فيصف بشاعرية خالصة كيف كان وقع قراءة: **الإسلام على مفترق الطرق**، في نفسه إذ نزلت إلى القرار ومست شغاف القلب. فمن خلال هذا الكتاب، اطلع على نقائص الغرب الحقيقية، وأدرك طبيعة الثقافة الغربية، واستحالة انسجامها بالثقافة الإسلامية، وعرف التناقض الجذري المبدئي، بين هاتين الثقافتين بصورة واضحة وضّاءة، وبعمق وإمعان[1] وهي النتيجة نفسها التي توصل إليها سيد قطب لاحقاً[2].

---

(١) انظر كتابه: **شخصيات وكتب**، ط ١، دمشق، دار القلم، ١٩٩٠، ص ١٠٤، ١٠٥، ١٥٨.

(٢) قارن هذا المقطع بالمقطع الأخير من كلام سيد قطب، الذي استشهدت به في صفحة ٣٤، من هذا الكتاب.

وللاطلاع على رأي الإسلاميين السلفيين في آثار محمد أسد الإسلامية، يمكن مراجعة كتاب بسطامي محمد سعيد: **مفهوم تجديد الدين**. والكتاب أصلاً رسالة قدمت لنيل شهادة الماجستير من قسم الدراسات الإسلامية، بكلية التربية بجامعة الرياض (جامعة الملك سعود حالياً) وأشرف عليها الأكاديمي السوداني جعفر شيخ إدريس. ففي هذا الكتاب يعتبر بسطامي أن محمد أسد نسخة أوروبية لسيد خان! ولا يستثنى من هذا الحكم القاسي والتعميمي إلا كتابه: **الإسلام على مفترق الطرق**. ففكره في هذا الكتاب: كما يقول فكر ناصع، ورؤيته واضحة، وبخاصة لمعايب الحضارة الغربية، ولأخطار تقليدها على المسلمين، ولمزايا الإسلام عليها، ولأهمية التمسك بأسس الكتاب، وأصول السنة. وقد قسم العصرانيين إلى طبقتين الأولى، أدرج فيها سيد خان، والشيعي سيد أمير علي، ومولانا محمد علي القادياني، وأحمد برويز (من منكري السنة) ومحمد إقبال، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق، والثانية يقف على رأسها محمد أسد، وضم إليه فتحي عثمان، وعبد الله العلايلي، وحسين جوزو، وأحمد كمال أبو المجد، ومحمد سليم العوا، وفهمي هويدي، ومحمد النويهي، وفضل الرحمن، ومحمد أحمد خلف الله، وآصف علي فيضي الإسماعيلي، وبعضاً من كتاب **مجلة المسلم المعاصر**!![1].

من خلال هذه الإشارات المتباينة لكل من حازم صاغية، وأحمد الموصللي، ومحمد المبارك، وأبو الحسن الندوي، وبسطامي محمد سعيد، ومن خلال توضيح طلال أسد، نستطيع أن نقول في تحديدها هوية كتابات محمد أسد الإسلامية، أنه كان أصولياً في كتابيه: **الإسلام على مفترق الطرق، ومنهاج الإسلام في الحكم**. أما كتبه الأخرى، فلقد كان فيها معبراً عن المدرسة الإصلاحية والعقلانية، في الفكر الإسلامي الحديث، والملاحظ أن كتاب: **الإسلام على مفترق الطرق**، هو من الكتب التي تكون عرضة للقراءة، لدى فتيان الصحوة الإسلامية، في مرحلة تشكلهم الثقافي، وتكونهم الإيديولوجي. فمن هم أسبق منهم سناً، وأنضج في عودهم الثقافي الملتزم، يضعون لهم قوائم في أسماء المؤلفين، والكتب التي يجب على ناشئتهم قراءتها، وقائمة

(١) الكتاب صادر عن دار الدعوة بالكويت، ط ١، ١٩٨٤، والصفحات التي تخص مناقشة أفكار محمد أسد، تبتدئ بصفحة ١٥، وتنتهي بصفحة ١٦٣. راجع بعض اللمحات عن هذه المجلة ما ذكر في تعريفها على صفحة ٣٠ من هذا الكتاب.

أخرى، بأسماء المؤلفين والكتب التي عليهم ألاّ يطالعوها بشكل مباشر. فمعرفة أفكار (الآخرين)، التي تنطوي على شبهات حسب تقييمهم تتم من خلال العروض النقدية المتناثرة في أدبيات الصحوة الإسلامية. فإذا كان اسم محمد أسد معروفاً لدى الكثيرين من خلال كتابه: **الطريق إلى الإسلام** فإن هذا الكتاب في أوساط ناشئة الصحوة الإسلامية ليس عرضة للقراءة، كما هو الحال مع كتابه: **الإسلام على مفترق الطرق**.

نهضنا أدبياً، ولم ننهض فلسفياً

محمد جابر الأنصاري

من مواليد البحرين سنة ١٩٣٩. حصل على دكتوراه في الفكر العربي الإسلامي من الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٧٩. تتوزع مؤلفاته وكتاباته ما بين الأدب والنقد والفكر. من آخر مؤلفاته: **رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، العرب والسياسة: أين الخلل؟. انتحار المثقفين العرب**(*).

محمد جابر الأنصاري مثقف خليجي بارز له اهتمامات أدبية ونقدية وسياسية وفكرية متنوعة. من مؤلفاته: **العالم والعرب سنة ٢٠٠٠**، و**تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، و**هل كانوا عمالقة**، و**الحساسية المغربية والثقافة المشرقية**، و**لمحات من الخليج العربي**. الأنصاري صدر له كتاب جديد تحت عنوان: **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**(**)، كان لنا ـ معه هذا الحوار. الذي كان عن مجمل القضايا المطروحة في هذا الكتاب وفي البداية قلت له:

■ كلما قرأت لك كتاباً جديداً، تأكد لي أن المفكر والباحث فيك، لم يتجاوز بعد نفسه في تقديم كتاب ـ لا أقول يفوق ـ وإنما على الأقل يتجاور مع كتاب **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**(***) عمقاً وأهمية، وهو

(*) تم اللقاء في البحرين، وكان الحوار شفهياً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، العدد ٥٠٩٠، الأربعاء ٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢.

(**) صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٩٩٢م.

(***)صدر في طبعته الأُولى، ضمن سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت سنة ١٩٨١. وقد حصل على جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي إبان السنة التي صدر فيها.

الكتاب الذي ـ بحق ـ يعد من أفضل الدراسات وأوفاها، في تناول الظاهرة التوفيقية في الفكر العربي الحديث، وفي تلمس جذورها في قاع العقل العربي تاريخياً، وبوصفها نظاماً معرفياً مستقراً. فما تعليقك على هذه الملاحظة، هل هي صحيحة؟

ـ بالنسبة لي: لا أشعر شخصياً بهذه المفاضلة، إلا من حيث إن كتاب **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي** دراسة فكرية تاريخية موثقة، بينما كتبي الأخرى، تمثل مواقف مختلفة في الثقافة العربية، ربما لم يتح لها الوقت الكافي، لأن تدرس بشكل موثق، كما أتيح لكتاب **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي** من الوقت والتفكير الكافيين. أحب أن أؤكد هنا، أنه لا يمثل تميزاً أو تفوقاً على كتبي الأخرى، وبودي أن أشير في هذا الصدد: أن كتابي **العالم والعرب سنة ٢٠٠٠** تضمن إرهاصاً بالمتغيرات التي حدثت في أوروبا الشرقية، والكتاب صادر في آيار/مايو سنة ١٩٨٨، حينما كانت الأنظمة الماركسية والمعسكرات الشرقية، ما زالت قائمة، وإذا ما عدت لهذا الكتاب، فسوف ترى نوعاً من الإرهاصات ـ على الأقل ـ بتغير هذه النظم، وقيام الوحدة الألمانية، والكتاب ـ أيضاً ـ في قسم كبير منه، يتحدث عن الظاهرة الآسيوية، وعن القوات اليابانية، وأشرت إلى أنها ستكون قوة أساسية في العالم، هذه الأبحاث يعود تاريخها إلى مطلع الثمانينيات.

فيما يختص بمواضيع كتابي الجديد، فإنها تمثل انشغالي وتوسعي، بين عدد من القضايا التي قد تبدو متباعدة، ولكن أعتبرها قضايا النهضة، والنهضة ليست موضوعاً اختصاصياً، وإنما هي موضوع يشمل مختلف جوانب الحياة.

■ هل جناية الصحافة على المفكر والباحث، حين تستدرجه للكتابة في القضايا الحضارية، بنفس يومي وطابع ظرفي، فيخرج لنا نتاجه نيئاً، لم تتمكن ـ بعد ـ نار ذهنه، من إنضاجه وطبخه جيداً، بما يتلاءم مع إمكانياته باحثاً ومفكراً؟ فباستثناء موضوعين أو ثلاثة، يتسم كتابك بالتبسيطية، وبطغيان الروح الصحافية على معالجاته. فما رأيك؟

ـ بالفعل، الصحافة تجني على الباحث؛ لكن لا تنس أن الباحث مطالب بأن يخرج من الأبراج العاجية، وأن يخاطب القسم الأعرض من الجمهور، ويبسط لهم كثيراً من القضايا، ويوضحها لهم، فنحن هنا أمام مأزق من مآزق الباحث في المجتمع العربي.

إن الهاجس الذي يتحكم فيّ أثناء الكتابة هو هل القارئ العادي سوف يفهم ما أقول أم لا؟

وإذا أحسست بنوع من التبسيطية في هذا الكتاب، فتأكد أنها تبسيطية متعمدة، وقد أشرت إلى مثل هذا في مقدمة الكتاب.

ما يهمني هو: أن يدرك عدد كبير من المواطنين، محتوى وجوهر هذه القضايا الفكرية، التي نختلف عليها - نحن المثقفين - ويحيطوا بأبعادها وحقيقتها، لأنني أعتقد: أننا لا نستطيع أن نقوم بعصر تنوير جديد، إذا لم نشرك القسم الأعظم من المجتمع في هذه القضايا.

حساسيات المغاربة والمشارقة

■ في هذا الكتاب، أعدت نشر معظم فصول كتاب آخر لك، وهو كتاب **الحساسية المغربية والثقافة المشرقية**(*)، فلم هذه الإعادة؟ هل هي عملية تسمين للكتاب، أم أن وراء هذا ضرورة موضوعية؟!

- الحقيقة أنني اخترت فصولاً، ولم أختر الكتاب كله، تماشياً مع الغاية المتوخاة من هذا الكتاب، فمن ضمن أهدافه: أن يكون شاملاً لمختلف القضايا المطروحة حالياً. إن قضية التفاعل بين المغرب والمشرق إشكالية قائمة، وما زالت تؤثر في الجانبين، فالمغرب ينتج اليوم فكراً وثقافة جديدة، المشرق ليس متنبهاً لها بشكل كاف. بينما المشرق الذي عاش أمجاد بيروت والقاهرة، ما زال متصوراً أنه متقدم كثيراً، والحقيقة هي غير ذلك، فيما أعتقد أن سبب تأخر المشرق عن المغرب فكرياً وثقافياً، هو الأزمات السياسية، التي أثرت على وضع الثقافة، خذ مثالاً لذلك: الحرب الأهلية اللبنانية، ومدى تأثيرها على بيروت الثقافية. لقد آن للمشارقة أن يستمعوا لما ينتجه إخوانهم المغاربة: يستمعوا إليه ليس على أنه نتاج مغربي وإنما نتاج عربي.

■ هذا الاعتراف الثقافي بالمغرب، يدعوني لأن أستطلع رأيك في نقطة جزئية، وردت في الكتاب، وهي: أن العقود العربية المتأخرة، عاجزة عن إنجاب قمم ثقافية مثل: طه حسين، وعباس محمود العقاد، وأحمد أمين، مع

(*) صدر هذا الكتاب عن دار المريخ بالرياض، سنة ١٩٨٨.

أننا يمكن بصورة منصفة لحاضرنا، أن نرى فيما يكتبه عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وسعيد بنسعيد وآخرون، عملية تجاوز كاملة، لذلك الجيل الثقافي الموسوعي السابق. فما رأيك؟

- في تصوري، أن جيل طه حسين والعقاد، وكل الأسماء الكبيرة التي نعرفها، تعبر عن نهضة اجتماعية قائمة في حقبتها، فهم - بالتأكيد - ليسوا نبتة من فراغ فقد شهدت مجتمعات المشرق و(المجتمع المصري بالذات)، نهضة حقيقية عامة.

وكانوا هم أعلامها: فالأزمات السياسية والاقتصادية المتلاحقة في مجتمعات المشرق العربي، دمرت تلك النهضة، والهزائم التي تعرضت لها المجتمعات العربية، والحروب مع إسرائيل، والضغط الخارجي بصفة عامة، خلخلت تلك النهضة الاجتماعية القائمة، فجمدت ووقفت عند حد معين، فلم تعد تنتج لنا شخصيات مثل طه حسين والعقاد. في المغرب نظراً لفترة الاستقرار الطويلة، ومن الاستيعاب الكمي والكيفي، سواء على صعيد التأثيرات الخارجية أو في مستوى النمو الداخلي، أدى ذلك إلى ظهور هذه الشخصيات، التي يشار إليها اليوم، وفي تصوري - كذلك - أن المسألة في المغرب، ليست منحصرة في هذه الشخصيات، وإنما يمكن لنا أن نلاحظ على مستوى القاعدة الاجتماعية هناك بدايات لنهضة حضارية.

أصولية تأسيس، لا أصولية ايديولوجية

■ في فصل من فصول الكتاب تقول: «ليس هناك أمام مبدعي الثقافة وروادها، غير طريق واحد، هو طريق العودة إلى الأصول».. هل نفهم منها أنها دعوة إلى أصولية ثقافية؟

- الدعوة إلى العودة للأصول، قصدت بها: الدعوة إلى الرجوع للأسس التي قامت عليها الثقافة العربية والثقافة العالمية؛ طبعاً ليست كل أصولية لها نفس المنحى، فهناك عدة أصوليات. فمثلاً حين أنادي بأصولية الأدب، معناه أني أرجع إلى سوفوكليس وشكسبير في المسرح ولا أبدأ بمسرح اللامعقول، أو بمسرح الموجات العابرة، التي ظهرت في الغرب.

فإذا ما تحدثت عن الأصولية في الأدب، فالمقصود منها الشعر الجاهلي

والعباسي والمتنبي والمعري، قبل أن أتحدث عن أدونيس، لأن هناك عدداً من المثقفين العرب، يبدأ ثقافته الشعرية والأدبية بأدونيس.

في الفكر الفلسفي، حينما أقول بالأصولية، أقصد سقراط وأرسطو وأفلاطون، وابن سينا وابن رشد والفارابي، ولا أبدأ بماركيوز مثلاً، أو أبدأ بسارتر، ففهم سارتر لا يتحقق، إلا بالرجوع لأصول الوجودية عند هيدجر وصولاً إلى نيتشه.

إذاً تعبير الأصولية في الكتاب، القصد منه: أن كل تيار وكل حركة وكل فرع من فروع التخصص له أصوله، هكذا قصدت: أصولية تأسيس معرفي، وليست أصولية ايديولوجية.

■ تعليقاً على عنوان الكتاب: **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**، أود أن أسألك: هل يكفي اكتشاف الذات ونقدها، شرطاً لتجديد النهضة، أم نحن بحاجة أيضاً، إلى المثاقفة مع الآخر؟

ـ الذات أعني بها الذات الجماعية، كي لا يحدث أي التباس، فأي اكتشاف أو نقد للذات، يفترض أن يتضمن من خلال منهج الكشف والنقد مثاقفة مع الآخر، ولكن يجب أن يكون لنا منهجنا المستقل، فلا ننتقد الذات من الموقع الاستشراقي، وإنما من موقع الحب والرغبة في إصلاحها وليس تدميرها.

■ ألا ترى أن في (اكتشاف الذات ونقدها) ـ ونحن بإزاء قضية حضارية معقدة ـ سهولة تذكرنا بالشعارات الإيديولوجية من مثل الاشتراكية هي الحل، أو العلمانية سر التقدم؟

ـ لنسلم ـ بداية ـ أنه لا يوجد حل أو صفة سحرية، في أي موقف أو رأي أو شعار أو حتى فكرة، ببساطة ما قصدته: أنه لكي يتسنى لنا معالجة أزمتنا، ينبغي أولاً أن نكتشف ذاتنا الجماعية، فإذا كنا بإزاء اتخاذ موقف سياسي أو وضع حل تربوي، أو التخطيط لتنمية اقتصادية، من غير أن نؤسسها على قاعدة من فهم تركيبة المجتمع العربي، وطبيعة العلاقات فيه، فنحن حتماً سائرون إلى الفشل.

ولا أحب أن يتحول تجديد النهضة، باكتشاف الذات ونقدها إلى شعار،

بل رغبتي فقط، أن يكون أحد المداخل العلمية لمعالجة الأزمة العربية الشاملة.

خلدونية، لا ماركسية

■ في فصل «خلدونية لا ماركسية».. اكتفيت بالتبشير بابن خلدون، دون ممارسة قراءة فعلية على مقدمته؟

- على العكس، فأنا مارست بعض القراءات في فكر ابن خلدون، واتبعت المقالة التعريفية التامة، بثلاثة نماذج تطبيقية، اثنان منها - على الأقل - حول ابن خلدون، خذ مثلاً «ابن خلدون وسيطاً بين العروبيين والإسلاميين» فسوف ترى كيف أن ابن خلدون، ينظر إلى عنصرين في نفس الوقت: عنصر العصبية الاجتماعية، (وللعصبية هنا مفهوم خاص، إذ تأتي بمعنى القوة والتماسك الاجتماعي) وعنصر الدعوة الدينية.

بالطبع أعترف: أن هذه النماذج بحاجة إلى تطوير وتوسيع، وهو ما سأفعله في كتاب قادم عن (الجذور المجتمعية والتاريخية لازمة المجتمع العربي المعاصر)(*).

المؤامرة شلل للتفكير

■ كأني بك تأخذ بنظرية المؤامرة، في تفسير اهتمام الغربيين بالجماعات الإثنية في المجتمع العربي، كما أنك أيضاً، في موقع من الكتاب، أرجعت انتشار الموجة السريالية في العالم العربي، إلى مؤامرة خططت لها دوائر عالمية معروفة، ونفذت بواسطة بعض أفراد، ينتمون إلى جماعات ثقافية صغيرة؟

- المؤامرة قائمة في أدوار تاريخية معينة، وفي علاقات الدول الاستعمارية

(*) صدر له على التوالي، بعد هذا الحوار، ثلاثة من الكتب هي: **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية**، عن مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٤، **والتأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه**، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٩٥. **والفكر العربي وصراع الأضداد**، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٩٦. ومن المرجح أن العمل القادم، الذي يشير إليه هنا، كتاب **الفكر العربي وصراع الأضداد**. وهذه الكتب الثلاث مجتمعة، وخاصة الكتاب الأخير، عززت من مكانة الأنصاري الفكرية في العالم العربي.

بالعالم العربي، لكن هذا لا يعني أن نكون أسرى لهذه النظرة. فعبر التفكير العلمي والموضوعي، يمكن لنا أن نفضح أي مؤامرة، وذلك بالرجوع إلى المسببات، وإلى العلل الحقيقية. هذا من ناحية.

أما من ناحية أخرى فالفكر التآمري، أعتبره قد تسبب في شلل الفكر العربي، وغيبوبة للمواطن العربي، تعزله عن أي فهم لواقعه الداخلي والخارجي، وأعتقد أن المبالغة في الحديث عن المؤامرة سواء الحديث عن عبد الله بن سبأ، في صدر الإسلام، أو الحديث عن المؤامرة المعاصرة كالصهيونية والاستعمار، لن يوصلنا إلى نتيجة، ولن يؤدي إلا إلى تزييف الوعي.

البداوة، الريف، المدينة

■ استوقفني في كتابك مبحث عن **موقف الإسلام من نمط الحياة الرعوية ودلالتها المجتمعية**.. على ضوء هذا المبحث، كيف كانت علاقة الإسلام بالمدينة، وبمحيطها الرعوي البدوي، هل لك أن تضيء لنا هذه النقطة أكثر؟

ـ كان الإسلام يحتاج إلى مستوى اجتماعي وحضاري معين، كي يمارس بشكل كامل، فلذا نظر للنمط الرعوي، بصفته مستوى من الحياة لا يتناسب وإياه بشكل أمثل، فالشعائر والفروض الإسلامية، مثل إقامة الصلاة (وصلاة الجمعة بالذات) وإقامة الحدود، لا يمكن أن تتم إلا بالحاضرة. فأنت لا تستطيع أن تؤذن في الناس للجمعة بالبادية، لأن الناس متفرقون بالصحراء، فالإسلام حمل للعرب حياة الاستقرار، ونشأت على ضفاف دعوته مدناً إسلامية عديدة، والفتوحات الإسلامية كانت البادية هي خزانها البشري.

فالمنطقة العربية، كانت منطقة تفاعل وتجارب وصراع، بين النمط الرعوي المتنقل، والنمط الحضري المستقر، فالقرآن الكريم، والحديث الشريف، والتراث الإسلامي عامة، عكست هذه الظاهرة وهذا الصراع، بين النمطين المختلفين.

وعندما نتحدث عن البداوة والحضارة، فإننا لا نقصد فقط، البداوة في الثقافة العربية، وإنما هناك أيضاً، بداوة من خارج المجتمع العربي، والتي يمكن أن نسميها البداوة الآسيوية، الممتدة من سور الصين إلى بحر قزوين، والتي سيطرت لمدة ألف سنة على مصير العرب، منذ استعان الخليفة المعتصم

بالأتراك، إلى الدولة العثمانية، مروراً بغزو هولاكو لبغداد، وبحكم المماليك لمجتمعات حضرية مثل مصر والشام. فهذه القوى الرعوية، فرضت نمطية سياسية معينة، وحالت بين أن يحكم المجتمع الأهلي الحضري نفسه بنفسه، لأنها بسطت سلطانها العسكري والسياسي لامتيازها بالفروسية والشجاعة على الحياة الحضرية، فعندما يقال عن مجتمع حضري مستقر مثل مجتمع مصر، أنه لم يحكم نفسه منذ ٥٠٠٠ سنة، منذ أن دخل الهكسوس (وهم أيضاً، قوى رعوية) إلى مصر معناه أن المجتمع العربي لم يحكم نفسه بنفسه.

ابن خلدون أشار إلى مثل هذا، عندما قال: «إن أهل الحاضرة، عيال على غيرهم في الحماية وفي الحكم» وهي إشارة محتاجة إلى مزيد من التحليل والبحث في أبعاد هذه الظاهرة.

■ في المدينة العربية الحديثة، اختفى الصراع بين البادية والحضر، فانتقلت الصراعية إلى مستوى آخر، وهو الصراع بين المدينة والريف، مما أعاق تمدن المدينة، وجعلها تواجه خطر التربيف، نود أن تحدثنا عن هذا المستوى من الصراع؟

ـ بالفعل، في الفترة التاريخية السابقة، كانت المواجهة بين البادية والمجتمع الحضري؛ وكانت البادية هي المتفوقة عسكرياً ـ وبالتالي ـ سياسياً، ولكن مع قدوم المؤثرات الحديثة، واختراع الأسلحة النارية، والتطور الحضاري بصفة عامة، أدى ذلك كله، إلى تقلص ظاهرة البداوة، ولم تعد هي القوى المؤثرة، كما كانت في القرن السادس عشر والسابع عشر إلى القرن التاسع عشر، فبدأت المدينة العربية تحكم نفسها بنفسها، من خلال السيطرة الغربية عموماً، أو لنقل خلال النصف الأول من العصر الحديث، من الفترة المعاصرة لما يسمى بعصر النهضة العربية. لكن الملاحظ أن الإصلاحات التي تمت في المدينة، اقتصرت على المدينة نفسها، ولم تتحول إلى حالة حضرية عامة، فتشمل الريف، لذا ظل الريف العربي ريفاً متخلفاً، وبعيداً عن المدينة. فبرزت المدينة على أنها عدوّة لقيم وأخلاقيات الريف، فنشأت صراعية جديدة في المجتمع العربي، ولو عدت إلى كثير من الروايات، والقصص القصيرة، والأشعار الريفية، لوجدت انعكاس هذه الظاهرة الصراعية بين المدينة والريف.

عراق الخمسينيات حجّمت الوردي

■ بصفتك أحد المهتمين بعصر النهضة العربية، والمتابعين لحركة الأنتلجنسيا العربية المعاصرة... ما هي أهم ملاحظة يمكن أن تزودنا بها، عن خط سير الثقافة العربية، وماذا تجد فيها؟

ـ الملاحظ أن خط سير الثقافة العربية، بدأ بالاهتمام بالأدب، منذ ناصيف اليازجي، فكان الاهتمام الرئيسي: التخلص من العجمة التي سادت اللغة والثقافة، والعودة إلى نصاعة الأسلوب الكلاسيكي في العصر العباسي، ومن هنا كانت النهضة ـ في الواقع ـ نهضة أدبية ولغوية أساساً، ثم انتقلنا من هذه النهضة الأدبية، إلى معتركات سياسية، وشهدنا ظهور أحزاب وإيديولوجيات جديدة، فكان القفز من الأدب إلى السياسة: السياسة، لا بمعنى العلوم السياسية وإنما بمعنى الايديولوجية السياسية.

فالنهضة العربية، تتلخص في هذين الفصلين: فصل الأدب وفصل السياسة (بالمعنى الايديولوجي). فغاب عن المشهد النهضوي، فصلان مهمان، هما: فصل الفكر الفلسفي، وفصل الفكر الاجتماعي، والثقافة العربية الحديثة تفتقر ـ حقيقة وبشدة ـ إلى هذين العنصرين، فنحن لم نشهد في الفكر العربي، نهضة فلسفية أصيلة، ولا حركة اجتماعية تستخدم مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، في تحليل الظاهرة الاجتماعية، من ناحية مظهرها التاريخي، أو في إطارها الحديث؛ وأعتقد أنه يمكننا أن نقارب فهم الأزمة السياسية المعاصرة، بالاستعانة بتلك المناهج؛ هناك إرهاصات في الثقافة العربية بهذا الاتجاه، لا بد من الإشارة إليها كالعروي والجابري في المغرب، وسعد الدين إبراهيم في مصر، وبرهان غليون من سوريا ويجب هنا الإلماح لمفكر عراقي، لم يعط مكانته التي يستحقها في تاريخ الثقافة العربية، وهو الدكتور علي الوردي، أستاذ الاجتماع في بغداد، فالوردي أدرك أشياء كثيرة من ابن خلدون، وحاول أن ينظر في الخصوصية الاجتماعية العربية على حقيقتها، وخاض صراعاً عنيفاً مع الماركسيين. لكن التيار الماركسي في عراق الخمسينيات، كان قوياً ومؤثراً، فاستطاع تحجيمه والتعتيم على طروحاته.

البحث عما وراء المنهج
في ظل غياب حسم ايديولوجي

سعد البازعي

من مواليد القريات (السعودية) سنة ١٩٥٣، حاصل على دكتوراه في الأدب الإنجليزي، من جامعة بردو بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٨٣. وكان موضوعها: الاستشراق في الأدب الأنجلو ـ أمريكي في القرن التاسع عشر: تشكله واستمراره، يعمل أستاذاً في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب، في جامعة الملك سعود. مؤلفاته هي: **ثقافة الصحراء**، **دليل الناقد الأدبي** بالاشتراك مع ميجان الرويلي، **مقاربة الآخر: مقارنات أدبية**، **إحالات القصيدة قراءات في الشعر المعاصر**(*).

سعد عبد الرحمن البازعي، أستاذ للأدب الإنجليزي، في كلية الآداب بجامعة الملك سعود في الرياض، ومن المشتغلين في النقد الأدبي، في الساحة الأدبية السعودية، له اهتمام بالدراسات الأدبية المقارنة، وقضايا حوار الثقافات، وعلاقتنا بالآخر، منذ أن كتب أطروحته للدكتوراه عن **الاستشراق الأدبي في الأدب الأنجلو ـ أمريكي في القرن التاسع عشر**. وقد صدر له مؤخراً كتاب بعنوان: **ثقافة الصحراء ـ دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصرة**(**) ـ فكان لنا معه هذا الحوار، حول بعض المسائل التي يثيرها هذا العنوان، ومسائل ثقافية أخرى.

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار مكتوباً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، على حلقتين، الأولى كانت يوم الخميس ٢١ أيار/مايو ١٩٩٢، العدد ٤٩٢٣، والثانية يوم الجمعة ٢٢ أيار/مايو ١٩٩٢، العدد ٤٩٢٤.

(**) صدر هذا الكتاب سنة ١٩٩١، الرياض.

من قلق المصلح إلى حتمية الجغرافيا

■ **ثقافة الصحراء** عنوان كتاب صدر لك مؤخراً: ماذا تعني بمصطلح «ثقافة الصحراء»؟ وهل معناه يترادف مع مصطلح الثقافة البدوية؟

ـ تدل عبارة «ثقافة الصحراء» في توظيفي لها، على مجموع الاستعمالات الأدبية للموروث الصحراوي، في أدب الجزيرة العربية الحديث. والموروث الصحراوي يتضمن الموروث البدوي، إلا أنه تجاوزه إلى البيئة الجغرافية، التي ينظر إليها هنا نظرة تشابه ـ لكنها لا تتفق تماماً ـ مع النظرة البدوية. فالحديث هنا عن الصحراء، من ناحية أنها مجموعة عناصر طبيعية وإنسانية، منظور إليها من زاوية مدنية إلى حد كبير، وموظفة إبداعياً، في إنتاج كتّاب، يعيشون في المدينة لا في الصحراء. ثقافة الصحراء ثقافة مدنية، تتشكل من مجموع الرؤى والاستعمالات الأدبية، لدى كتاب قد ينتمون إلى الصحراء والبداوة أساساً، لكنهم ليسوا بدواً.

أما الهاجس وراء تشكل هذه الثقافة، أو هذه الظاهرة الثقافية، فهو البحث عن الانتماء واستعادة للجذور، واتقاء للتأثيرات السلبية للحياة المدنية المعاصرة. فحين يقول شاعر مثل عبد الله الصيخان، مخاطباً وطنه: «ابنك البدوي الذي يستزيد هواجس أيامه المسرعة» فإنه يحتمي ببداوة مسترجعة، بكل ما في البداوة من حمولة ثقافية إنسانية، ولا شك أن التمرد على المدينة، أو رفض جزء أساسي من تلك الحمولة، قد أدى إلى كثير من الهجاء للمدينة، في أدب الجزيرة العربية، سواء في السعودية أو في دول الخليج.

■ يبرز هنا اعتراض شكلي، وهو أن الصحراء ـ كما تعرف ـ ليست كامل التشكيلة الجغرافية في الجزيرة العربية، فهناك مناطق ريفية شاسعة، ومدن سواحلية طويلة، فكيف يجوز لنا أن نختزل تضاريس وعي أبناء هذه المنطقة، بتشكيلة جغرافية واحدة. فأين ثقافة الريف؟ وأين ثقافة البحر؟

ـ لا شك لديّ، في أن للريف والبحر وغيرها من البيئات، تأثيراً على الأدب وغيره، وأن لها بالتالي، انعكاسات على التشكيل الثقافي العام، لدى القاطنين في تلك البيئات؛ والحديث عن ثقافة، لا يحول دون الحديث عن غيرها من التشكيلات الثقافة، (وأرجو أن يفهم من كلمة ثقافة هنا: التشكيل

الثقافي ضمن ثقافة كبرى، أو التنويع ضمن الإطار الأشمل، وهو الثقافة العربية الإسلامية. فأنا لا أتحدث عن ثقافات منفصلة، أو جزر ثقافية بكياناتها الخاصة، وإنما عن تنويعات ليس أكثر) إن ثقافة الصحراء، هي إحدى الظواهر الثقافية في الجزيرة العربية، لم أقل لا في الكتاب ولا غيره، إنها الظاهرة الوحيدة.

لكنني أعتقد أن للصحراء حضوراً طاغياً، في ثقافة الجزيرة العربية عموماً، حتى في البيئات البحرية والجبلية، والمثالان على هذا هما: علي الدميني وعلي الشرقاوي، فالأول ينتمي في الأساس، إلى بيئة جبلية كثيفة الشجر نسبياً، والثاني ابن البحرين. لكن هذا لم يحل دون طغيان الصحراء الجرداء، والبداوة على شعرهما، ويبدو لي من أسباب ذلك، أن ثمة سبيلين لدخول ثقافة الصحراء، الأول المعايشة القريبة طبعاً، أو الانتماء الجغرافي الإنساني المباشر، والثاني هو الموروث الشعري العربي، الجاهلي خاصة، الذي تكاد المكونات البيئية الصحراوية أن تهيمن عليه، فمن هذا السبيل الثاني، تدخل ثقافة الصحراء، إلى الثقافة العربية حيثما كانت. لكنها عند من يقطنون على ضفاف الصحراء، ظهرت أكثر عمقاً.

■ لا زلت أعتقد أن ثقافة الصحراء، مقولة قلقة وغير دقيقة، خاصة لاستخدامها لجهة الحقل الأدبي والإبداعي، ولا أظنها تنطبق على واقع حركة الحداثة، في بلادنا، فثقافة الصحراء، استخدام ثقافي وانثربولوجي، يكون واضحاً في تحديد المناشط الاقتصادية، وشكل البناء الاجتماعي، لأي مجتمع، تدخل الصحراء ضمن مكوناته الجغرافية. وحتى الشيخ محمد الغزالي،[*] عندما تحدث عن فقه يسميه بالفقه الصحراوي، أو البدوي، فإنني أفهم جيداً ما يعنيه، من هذا التصنيف، من حيث إشارته، إلى موقف فقهي، من مساحة الترويح واللهو البريء، كيّفته حياة الصحراء. وجعلته يميل للصرامة والشدة؛ فهو يريد أن يقول: إن ثقافة الصحراء التقليدية (من مَيْل لأخذ الحياة من جانبها الجاف)، استمرت في الحياة الإسلامية، عند طرف إسلامي معين، وانسحب هذا على موقفها الفقهي، ولا يعني هذا، أن الشيخ الغزالي لا يكيف موقفه

(١) توفي في ٩ آذار/مارس سنة ١٩٩٦.

الفقهي، لجهة المدينة وحياتها الطرية واللدنة، فبوسعنا أن نصنف فقهه، أنه فقه مديني (نسبة للمدينة). فالغزالي وناقدوه تعبير أصيل، عن استمرار الثقافة التقليدية، الغزالي، ابن المدينة الإسلامية (اللدنة)، وناقدوه كذلك، استمرار للتقاليد الإسلامية الصحراوية، بينما الحداثة تشكل وعياً مضاداً وخارجاً على ثقافة الصحراء التقليدية، سواء من ناحية النسق، أو من ناحية السياق.

فالإطار المرجعي لحركة الحداثة في بلادنا، لا نجده في تعبير ثقافة الصحراء، بل نجده في تجلياتها العربية، وفي مظانّ عالمية معروفة، فأنت تأخذ بعض أدوات ثقافة الصحراء. (ورود تعابير المراعي والعطش والنياق والمحاميس في شعر الشباب)، وتعطيها حكم السياق الثقافي.

ـ يبدو لي: أن هناك أوجه شبه، بين تأثير الصحراء في الأدب من ناحية، وتأثيرها في أوجه الحياة الثقافية الأخرى، لكن، لا بد من ملاحظة نقطة خلاف أساسية، بين التأثير العفوي واللاواعي، لمكونات البيئة، والتبني المقصود لتلك المكونات؛ الصحراء تؤثر في العمارة، وطرق التفكير بنسب وكيفيات متفاوتة؛ والأدب يتأثر في بعض جوانبه بهذا التأثير اللاواعي، لكن اهتمامي ينصب على الجانب الواعي من هذا التأثير، وهنا لا أجد تناقضاً بين توجهات الحداثة الأدبية، وثقافة الصحراء، ولعل اهتمامي بتلك الثقافة، قد أوضح لي أن الحداثة في بلادنا، لم تكن في كل الحالات، مجرد اندفاع ضد كل ما هو ماضوي وتقليدي. المؤكد هو، أن ثقافة الصحراء بما هي، ثقافة منتجة في المدينة، تمثل تراثاً معيناً، أراد كثير من الكتاب المحدثين، استثماره من ناحيتين: فهو من ناحية مادة إبداعية خام، وهو من ناحية أخرى، حضور يمنع الانتماء، وهذه الناحية الثانية لها أهمية خاصة، لأن أية حركة تحديث، تظل مهددة بالانقطاع، ومحتاجة بالتالي إلى نوع من التواصل.

لكن مثل هذا الاستثمار الإبداعي، لم يكن ليتم، لولا نوع من الإسقاط، أو منح الصحراء ما قد تفتقر إليه، أي إسباغ قيم معينة عليها، وبتعبير أدق: تنقيتها من خصائص معينة. وهذا يشمل كل ما في الصحراء، ومن ينتمي إليها، فالصحراء هنا هي الأم، وهي مسرح التمرد والإباء هي فلوات الصعاليك ـ الذين يوظفون بشكل مكثف، في الشعر السعودي والخليجي المعاصر ـ وهي موطن البراءة والنقاء.

■ فيما أعتقد أن هذه الإشارات الثقافية، لحياة الصحراء، في شعر الشباب، ليست كافية، لأن تكون تعبيراً عن انتماء وخصوصية. بل لعلها نوع من التعلق الرومانتيكي، الذي نجد له ما يشابهه، في انسحار الرحالة والمغامرين والروائيين الغربيين، بحياة الصحراء، وإعجابهم بها، فقد وصل بعضهم إلى أنه أعلن بدويته وانتماءه للصحراء... فأين مكمن الخصوصية، وتفرد الانتماء المحلي، ألا تعتقد أن الصحراء، بوصفها فضاءاً شعرياً، موضوع رومانتيكي مشترك؟

ـ نعم، الرومانتيكية أو النزوع إلى ما يشبهها، موجودة في التوجه الصحراوي في أدبنا الحديث، بتوظيف الطبيعة لدى الرومانتيكيين الأوروبيين، فإشارات وردزورث إلى الطبيعة وسكان الريف والجبال، تتضمن إسقاطات ثقافية كثيرة، لا يسندها واقع.

أما بالنسبة للخصوصية والتفرد، فهما نسبيان؛ بمعنى أن وجودهما محكوم بكثافة التوظيف الإبداعي، لخصائص البيئة الصحراوية، ويبدو لي أن مقارنة الأدب المنتج في الجزيرة العربية، وفي المملكة العربية السعودية خاصة، بما أنتج من أدب عربي في الأقطار المجاورة، كمصر والعراق ولبنان وفلسطين، سيوضح أن ثمة حضوراً صحراوياً وبدوياً أكثر كثافة في أدب الجزيرة. لكن القول بنسبية ذلك الحضور الصحراوي، يشير إلى أننا نتعامل هنا، مع متغير لا ثابت، وفي ظني أن ثقافة الصحراء، ستتضاءل تبعاً لتمكن الأديب من قبول الظروف المدنية المعاصرة، أما الاضمحلال الكامل لتلك الثقافة فمستبعد.

■ دعوتك إلى قراءة الأدب في الجزيرة العربية. بوصفه معطى إنسانياً ـ بيئياً، ألا يمكن أن يوقعنا ذلك، بالتسليم بحتمية جغرافية؟

ـ الأدب معطى لغوي وجمالي، وليس معطى بيئياً فقط؛ وأعتقد أن تداخل هذه العوامل المختلفة: اللغوي والبيئي والجمالي، يحول دون الهيمنة الكاملة، لأي منها، مفهوم الصحراء قد يوحي بشيء من الحتمية الجغرافية، ولكني لم أقل بذلك، وإنما رأيت انحيازاً شديداً في النقد المعاصر لدينا، ولدى غيرنا، نحو اللغة، وجماليات الشكل؛ فأردت أن أذكّر بالبيئة الإنسانية الجغرافية، لإيماني بأهميتها في قراءة موروثنا القديم، ونتاجنا الحديث معاً، لا في الأدب وحده، وإنما في مختلف أنماط الثقافة، ومع ذلك، فإنني أرى أن البيئة الجغرافية، أحد المؤثرات الحتمية، في المجتمع الإنساني وما ينتجه، وإن كان

القول بهذا، يختلف عن القول بأن الجغرافيا هي المؤثر الوحيد الأهم.

التطبيقات العربية تسيء قراءة السياق الحضاري

■ تنطلق في تحفظك، على استخدام مناهج النقد الأدبي العربي، من أن تلك المناهج، منغرسة في لحمتها الحضارية، وبالتالي فهي ـ في رأيك، غير قابلة للانفكاك أو الانتقال، دون أن تفقد هويتها الأصلية، أو تحدث تغييراً في الإطار الحضاري للثقافة العربية؛ ومن خلال تبنيك لمقولة «تحيز المناهج»، أود أن أسألك عند مَنْ فقدت هذه المناهج هويتها الأصلية؟ وفي استخدام مَنْ، أدت إلى التغيير في الإطار الحضاري، للثقافة العربية؟ أرجو منك إعطاء أكثر من أنموذج، وأكثر من مثال؟

ـ في بحثي عن تحيز مناهج النقد الغربي، المنشور في **المجلة العربية للعلوم الإنسانية** بالكويت ١٩٩٠، حاولت إبراز السياق الحضاري، أو الخصوصية الحضارية، لمناهج النقد تلك، ولم أتناول تطبيقاتها في النقد العربي الحديث، مع أنني أشرت إلى التطبيقات، بوصفها جزءاً مكملاً وأساسياً للبحث، والواقع أن دراسة تلك التطبيقات، مشروع بحثي مستقل، ولم أتفرغ بعد للنهوض به، ولذا فإجابتي عن السؤال. تنطوي في هذه المرحلة على قدر كبير من الملاحظات المبدئية، المحتاجة إلى المزيد من الفحص، وإن كان بعض الدارسين العرب، قد توفر على بعض جوانب الموضوع، فتوصل إلى آراء موثقة، تؤكد بعض توقعاتي. ومن هذه الآراء ما توصل إليه باحثان هما: محمد العجيمي ومحمد خرماش، في بحثين منفصلين، نشرا في مجلة **فصول** ـ شباط/فبراير ١٩٩١ ـ تناول الأول دراسات كمال أبو ديب، والثاني بعضاً من النقاد المغاربة. ويتضح من البحث الأول: الكم الكبير من المآزق المنهجية، التي وقع فيها أبو ديب، نتيجة محاولته توظيف البنيوية في دراسة الشعر الجاهلي خاصة، وإساءة قراءته لذلك الشعر، نتيجةً لنوع من الاعتساف في التطبيق. أما البحث الثاني فيعرض لما يعتبره قدراً كبيراً من التحوير، وأحياناً التلفيق المنهجي الذي لجأ إليه نقاد مثل: محمد برادة ومحمد بنيس وغيرهما، في توظيف البنيوية التكوينية.

وأود في هذا السياق، أن أشير أيضاً، إلى ملاحظة محمود أمين العالم، في كتابه **ثلاثية الرفض والهزيمة** حول القراءة البنيوية الغربية، لعمل مثل **ألف ليلة**

وليلة الذي تتحول بموجبه، إلى مجرد حكايات حول القص نفسه، أي من دون دلالات سياسية، أو اجتماعية أو تاريخية، ويبدو أن عبد الكبير الخطيبي، قد تبنى هذه القراءة البنيوية في بحث له، وهي قراءة تؤدي كأية قراءة بنيوية أو شكلانية، إلى إحداث تحويرات أساسية، في فهم النصوص الأدبية وسياقاتها الثقافية.

ولا أود أن أنسى في هذا الصدد، أن أشير إلى الآثار السلبية جداً، التي نتجت عن تبني بعض الدارسين العرب، لبعض مناهج النقد الغربي المقارن، مثل محمد غنيمي هلال، وأحمد كمال زكي وغيرهما كثير، حين تحول الأدب الغربي بالنسبة لهم، إلى نقطة مرجعية، يحاول الأدب العربي أن يعود إليها، أو يتماهى بها، فهو أدب متهم بغياب الملحمة والمسرح، ولذا كان من الضروري لكثير من أولئك المقارنين، البحث عما يعوض ذلك الغياب، في رحلة البحث المنهجي، عما يشبه الأدب الغربي في أدبنا، فتهمشت الاختلافات، وأسيئت بالتالي قراءة السياقات الحضارية.

الخصوصية: تضخيم المنحى الإيديولوجي وإفراغ المحتوى العلمي

■ في الفرضية الأولى، «فقدان مناهج النقد الغربي لهويتها الأصلية» تبدو منحازاً وحريصاً على التدقيق في المناهج، وسلامتها من الفوضى والاضطراب، وفي الفرضية الثانية «تغير الإطار الحضاري لثقافة الأمة»، أجدك ميالاً إلى ما يمكن أن نسميه: بالغيرة الثقافية، والحمية الإيديولوجية، وهما فرضيتان ـ على المستوى المنطقي ـ لا يمكن أن يجتمعا في منطلقات باحث واحد، فإما، أو.. أعتقد أنك استخدمتهما معاً، لأنهما يؤديان إلى مصادرة مناهج الفكر الغربي، وتلك قضية غير منهجية، أو ـ كما يقولون ـ مصادرة على المطلوب، ما قولك؟

ـ فيما يتعلق بالفرضية الثانية، كان يمكن أن تصاغ على الوجه التالي: أن يقال إن هناك حرصاً من جانبي، على سلامة الإطار الحضاري، من الفوضى والاضطراب، وعندئذٍ لن يكون هناك تناقض بين الفرضيتين، وسأبدو حريصاً على سلامة المنهج، وسلامة الإطار في الوقت نفسه.

لكن موقفي في حقيقة الأمر، يختلف نوعاً، لأن الفرضيتين اللتين أشرت إليهما ذهنيتان أكثر من كونهما واقعيتين. فأنا أدرك استحالة النقاء لا على

المستوى المنهجي، ولا على مستوى الإطار الحضاري.

فالمزج والتداخل مستمران دائماً، كل الذي أسعى إليه، وأطالب به، هو أن يكون المعيار الأساسي، أو أحد المعايير الأساسية في حالة المزج المنهجي، هو الوعي بالإطار أو السياق الحضاري بخصوصه وخصوصياته سواء فيما يتصل بالمناهج أم بالسياقات. فللبنيوية ـ مثلاً ـ سياقها الحضاري، وللشعر الجاهلي أيضاً، سياقه الحضاري والوعي بالسياقين سيؤدي في الحالة المثالية، إلى تطويع البنيوية، لخدمة الشعر الجاهلي، لكن هذا التطويع قد يؤدي إلى نزع مركبات أساسية، من المنهج وبالتالي جعل الاستمرار في تسميته بنيوياً محل شك.

■ ما فرغت من قراءة بحثك عن «ما وراء المنهج» وهو بحث يندرج في إطار نقد المشروع الغربي، الذي يتواصل معه باحثون آخرون ـ أحسست أن لديك، ميلاً لإفراغ النظريات النقدية المعاصرة، من محتواها العلمي، وتضخيم منحاها الإيديولوجي والثقافي، مع ملاحظة أخرى، أن ذلك يتم في ظل غياب حسم إيديولوجي، ولصالح عقائدية مضمرة، يمكن أن تتهم أيضاً، بالتحيز، وعدم وقوفها على أرضية محايدة في الحكم على هذه القضية؟

ـ كثير من النقد الذي وجهته لمناهج النقد الغربي المعاصر، ليس أصيلاً، بمعنى أنه مستقى من النقد الغربي نفسه، ومن يقرأ البحث، فسيلاحظ توظيفي للنقد الماركسي ـ مثلاً ـ في نقد المناهج الشكلانية. ولذا فتضخيم المنحى الإيديولوجي الذي تشير إليه، هو ما تجده لدى تيري إيجلتون، أو فريدريك جيمسون مثلاً ـ وهما ماركسيان ـ في نقدهما، إما للبنيوية وإما للتقويضية، وإما كليهما معاً. وإن كان لا بد من الاعتراف: بأن النقد بمعنى الانتقاد، يتضمن لا محالة قدراً من التضخيم، لإظهار عيوب الخصم، والعكس في حالة الإعجاب والثناء، فإنه لا بد أيضاً من الإشارة: إلى أن المحتوى العلمي الذي تشير إليه، لم يهمش في بحثي، فقد سعيت إلى التعريف بالمناهج المدروسة، وإيضاح ما أمكن خطوطها العامة. لكن لا شك في أنني أتبنى شيئاً من الاستراتيجية النضالية، إن صح التعبير، المستندة على عقائدية، لم تفصح عن نفسها بشكل إعلاني، لكنها كانت واضحة ـ فيما يبدو لي ـ في الصفحات الأولى من البحث. وقد اعترفت أن خطابي سيكون متحيزاً لا محالة، كأي

خطاب آخر، ولأن الموضوعية العلمية التي تتضمنها إشارتك، إلى المحتوى العلمي متعذرة إنسانياً، غير أن هناك فرقاً، بين تحيز متعمد، وآخر عفوي، وفي ظني أن تحيزي هو من النوع الآخر.

المنهج بين الغذامي وبيني

■ أود أن أعرف ما تعليقك على كتاب عبد الله الغذامي: **ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظريات**(*) بوصفك المُحاوَر الرئيسي، في هذا الكتاب، فالكتاب في مجمله، رد على ما أثرته من نقد لمنهجه في النقد الأدبي، هل بإمكانك تطبيق مقولة «تحيز المناهج»، على ما جاء في هذا الكتاب؟

- في مقالة «تشريح النص» الواردة، في كتاب الغذامي، ينفي الغذامي أن منهجه بنيوي أو تفكيكي، ويقول إنه نصوصي ألسني يبحث عن البنية في النص لكنه «يفتحها» ويطلقها للدلالة من خلال «الأثر» ثم إنه ليس تفكيكاً، لأنه لا يبحث في عيوب الخطاب، ولا يسعى لتقويضه، والتفكيكية التي يبحث عنها، أقرب إلى الجرجاني منها إلى ديريدا، ولكنه يستفيد من هذا الأخير. ثم أنه ليس «سيميبولوجياً» خالصاً، بل هو «قريب منها، ووثيق الصلة بها، ولكنه ليس إياها تماماً».

هنا لا أستطيع إلا أن ألمس سعياً حثيثاً وطموحاً، لتأسيس مزيج منهجي، وتأصيله في السياق العربي، وإذا كنت أحترم هذا السعي وأدعو إليه، فإن نتيجته لم تكن واضحة بالنسبة لي، وتساؤلي الأساسي هنا هو: ماذا يتبقى من

(*) عبد الله الغذامي: ناقد سعودي، تخرج من كلية اللغة العربية في إدارة الكليات والمعاهد العلمية بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية لاحقاً. نال شهادة الدكتوراة في الأدب والنقد من جامعة اكستر بانجلترا سنة ١٩٧٨. عمل أستاذاً للنقد والأدب في جامعة الملك عبد العزيز بجدة من سنة ١٩٧٨ إلى سنة ١٩٨٩. ثم انتقل أستاذاً للنقد ونظرية الأدب بكلية الآداب، في جامعة الملك سعود بالرياض. منح جائزة مكتب التربية العربي لدول الخليج، في العلوم الإنسانية، سنة ١٩٨٤/١٩٨٥، عن باكورة أعماله: **الخطيئة والتكفير**. وقد صدرت له كتب عدة بعد هذا الكتاب، هي: **الصوت القديم الجديد، الموقف من الحداثة ومسائل أخرى، تشريح النص، الكتابة ضد الكتابة، المشاكلة والاختلاف، المرأة واللغة، ثقافة الوهم**، ارتبط اسمه بالتنظير لحركة الحداثة في السعودية، بمعناها الأدبي والنقدي. إتجه في السنوات الأخيرة من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي.

البنيوية أو التقويضية، عندما ننزع عنهما بعضاً من أهم مرتكزاتهما؟ ومن هذا السؤال يتفرع سؤال آخر: إذا انتفت عن التقويضية - أو التفكيكية، - صفة التقويض، وهي قلب المنهج، ومضغته، فما الداعي إذاً إلى حشرها رافداً منهجياً؟ إن التقويضية بالذات، دون تقويض، هي النقد الأدبي التقليدي المعروف، الذي يفكك النص ثم يعيد تركيبه، بعد استنباط دلالته وجمالياته.

انطلاقاً من أطروحة «تحيز المنهج»، يبدو لي: أن الغذامي يحدث تغييرات جذرية في المنهج الغربي تفقده بعضاً من أهم سماته، وبالتالي تلغي الحاجة إلى استدعائه، بوصفه لفظة أجنبية لا حياة فيها.

في مقالة «موت المؤلف» أحد شواهد أخرى على ما أذهب إليه، فالغذامي يقول في عبارة اقتبست على الغلاف الأخير من الكتاب: إن البنيوية والتشريحية والسيمولوجية لدى كتابنا هي ممارسات نظرية وتطبيقية فيها من الثقافة العربية أضعاف ما فيها من الفرنسية والإنجليزية. وأنا سعيد بمثل هذه النتيجة، فقط أتمنى لو كان من الممكن إثباتها، بالاتكاء على منظومات منهجية متكاملة، كالتي نجدها عند يورغن هابرماس أو بارت أو ديريدا، وليس على عبارات متناثرة عند الجرجاني أو الجاحظ، أو أبيات لشاعر أو شاعرين.

إن كلمة «أضعاف»، في غير محلها في تصوري، لأنها أقرب إلى المبالغة الحماسية، منها إلى التعبير، الذي ينشد العلمية والدقة، وبمناسبة الحديث عن دقة التعبير، فقد سبق الغذامي أن أشار في مقالة «تشريح النص»، إلى أن «التشريحية» إجراء وليست منهجاً. لكن الملاحظ هنا، أن التشريحية ترد في سياق البنيوية والسيمولوجيا، والسؤال: هل التشريحية إجراء أم منهج؟

المثال الأخير من هذه الأمثلة السريعة، هو تعريف الغذامي، لمفهوم «موت المؤلف» المستقى أساساً من رولان بارت. هنا يحدث الناقد تحويراً جوهرياً في المفهوم، بتفسير «الموت حسب المفهوم الذي يعني الانتقال والتحول وليس الفناء النهائي» أي أن علاقة المؤلف بالنص تعلق ولا تلغى.

أعتقد أنه سيتفق، معي في أنه لا شأن لبارت بهذا المفهوم الجديد. لذا فما الداعي لذكر اسمه في تطبيقاته للمفهوم؟ والذي يعود إلى مقالة بارت «موت المؤلف» التي سبق لعبد السلام بن عبد العالي، أن ترجمها، ونشرت في

مجلة **المهد** الأردنية سيجد أن محور الارتكاز، لدى بارت هو أن المؤلف مرتبط بالأصول، وأن موت المؤلف يعني عنده، ودون أي لبس، هو إلغاء تلك الأصول «فليست وحدة النص في منبعه وأصله، وإنما في مقصده واتجاهه». والسوريالية التي تقول: «بمبدأ الكتابة المتعددة المؤلفين.. ساهمت في نزع الطابع المبجل، الذي كانت تتخذه صورة المؤلف».

إننا في الواقع، نتأمل مفهوماً مناقضاً لما نجده لدى الغذامي، فلماذا - مرة أخرى - الإصرار على عبارة بارت «موت المؤلف» - إن كانت إحداهما تغمس المفهوم في الدين، والأخرى تنزعه منه؟ أليس الأدق أن نقول «تعليق المؤلف» أو النص قبل المؤلف، أو ما شابه؟

وقد يتضح للقارئ أن في هذا كله، لا اختلاف بين الغذامي وبيني في الهدف، وهو التأصيل المنهجي، لكننا نختلف في كيفية الوصول إلى ذلك. ولدي حول هذه الكيفية تحفظات أساسية ذكرت هنا بعضها، وقد يتسع المجال لذكر بعضها مستقبلاً.

تصويب معلوماتي

■ سبق الغذامي أن وجه إليكم نقداً، يأخذ شكل التصويبات المعلوماتية، فيما يخص جدلكما، أو بتعبير أدق، معرفتك بالبنيوية، إذ إنك اعتبرت كتاب كمال أبو ديب **البنية الإيقاعية للشعر العربي**، من أوائل الكتب التي طبقت البنيوية عربياً، بينما معرفة أبي ديب في البنيوية - كما يقول الغذامي، ويثبتها أبو ديب نفسه، نقلاً أيضاً عن الغذامي - جاءت بعد هذا الكتاب بفترة طويلة، ما هو ردك؟

- لقد عدت بتأثير ملاحظة الغذامي، إلى كتاب أبي ديب، فوجدتها صحيحة، وأنا بالتالي ممتن له على ملاحظته، ومناسبة الملاحظة على أية حالة، كانت الأسبقية، على المستوى العربي، في تطبيق المناهج النقدية الحديثة، القادمة من الغرب، ومن ضمنها البنيوية. ولربما كان الأسبق في هذا، أو من الرواد فعلاً، هو المغربي محمد برادة، في دراسته لمحمد مندور، من منطلق بنيوي تكويني، فقد ألفت الدراسة سنة ١٩٧٣ بالفرنسية، ثم ترجمت سنة ١٩٧٩. وكان أبو ديب قد نشر مقالة بعنوان: «نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي»، نشرت في مجلة **المعرفة** سنة ١٩٧٨.

الحملة الفرنسية كانت مقدمة لنهاية الاستقلال الفكري

أبو بكر باقادر

من مواليد مكة المكرمة سنة ١٩٥١. حاصل على الدكتوراه من جامعة ماديسون وسكتونسن بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٧٩. وكان موضوعها: الأمية والتغير الاجتماعي في السعودية. يعمل أستاذاً بقسم الإجتماع بجامعة الملك عبد العزيز. له العديد من المؤلفات والترجمات في علم الاجتماع والانثروبولوجيا والفلكلور والأدب(*).

أبو بكر من الباحثين السعوديين الجادين، الذين يعملون بهدوء ونشاط بعيداً عن لغط المساجلات الفكرية والأدبية، وطابعها الاستعراضي الإعلامي، له العديد من الكتب والدراسات الجادة، التي تتنوع اهتماماتها من الاجتماع إلى الأدب إلى الأنثروبولوجيا، تأليفاً وترجمة، فمن مؤلفاته: **الأمية والتغيير الاجتماعي**، **التحضير في الجزيرة العربية**، **مدينة ما قبل الصناعة**، وكتاب **المدينة**، (وهو مراجعة لمدرسة شيكاغو الإيكولوجية)، و**مبادئ إسلامية أساسية للمحافظة على البيئة**، **اغتيال الضوء** تقديم للقصة القصيرة لدى جيل الرواد بالعربية السعودية، صادر بالإنجليزية، ومن ترجماته: **علم اجتماع اللغة**، **ومورفولوجيا الحكاية الخرافية** لفلاديمير بروب، بالاشتراك مع أحمد عبد الرحيم نصر، **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، لبراين تيرنر، ويمكن لنا أن نصنف جهود باقادر الأخيرة، وطبيعة الطرح الذي ينطلق منه،

(*) الحوار كان مكتوباً، ونشر في جريدة الرياض، العدد ٨٦٠٦، الخميس ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢.

ضمن الجهود التي يبذلها فهمي جدعان ورضوان السيد وآخرون، في إطار الأنتلجنسيا العربية، وهو تيار يجمع إلى التزامه الواعي بالإسلام، بحسبانه نقطة ابتداء منهجية، انفتاحاً نقدياً على قضايا الثقافة المعاصرة، مع الإشارة إلى اختلاف الحقل، الذي يطبقان فيه هذه المنهجية، وهو حقل التراث الفلسفي الإسلامي بالنسبة لفهمي جدعان، وتراث الفكر الإسلامي السياسي، بالنسبة لرضوان السيد، في أغلب أعمالهما الفكرية والبحثية، أما باقادر فتنصب مقارباته على مسائل فكرية ومنهجية راهنة، وقد كان لنا معه هذا الحوار.

سؤال النهضة

■ استقر التحليل في الأدبيات الاجتماعية والتاريخية، على أن يؤرخ لبداية عصر النهضة العربي، مع ارتطامنا بالغرب، وهذا يعني: أن أسباب نهضتنا كانت أسباباً وافدة، ولم تكن تطوراً داخلياً، أملته معطياتنا الاجتماعية والثقافية، إبان تلك المرحلة. إلا أن هناك نفراً من الدارسين، يذهب إلى عكس هذا التحقيب لمسألة النهضة، فينظرون إلى أن عوامل التجديد الفكري، كانت كامنة في الثقافة العربية والإسلامية. وأننا حينما نكون في صدد التأريخ لهذه المسألة، يجب أن نلتمس ذلك في العقود العربية السابقة للغزو البونابرتي. . فإلى أي المدرستين تميل؟ وأين يمكن لنا أن نجد تلك المقدمات المجتمعية والثقافية، التي كانت تعد بالنهوض الفكري، إذا ما كنت من ضمن الذين يقولون بالرأي الأخير؟

ـ أميل ـ حقيقة ـ إلى الرأي الذي يقول: بأن عوامل التجديد الفكري، كامنة في الثقافة العربية الإسلامية، أما صدمة الغرب، أو بعبارة أخرى: مواجهته فلم تكن بالأهمية التي يرى البعض: أنها اللحظة المؤثرة، على الثقافة والمجتمع العربي الإسلامي، في مراجعة ذاته مراجعة جذرية، فوجود مثل ابن خلدون، وهو لم يكن طفرة، أو حالة فريدة، كما توضح لك ذلك، العديد من الدراسات العلمية الحديثة، وما يورده لنا بعض الكتاب، وممن تعرضوا للغرب مباشرة، كابن فضلان، وأسامة بن منقذ، وغيرهم، إضافة إلى ما كانت تزخر به مدن وحواضر العرب الإسلامية، وما وصلوا إليه من رقي، لا يمكن أن ينتجه مجتمع مفلس، أو متأخر، على أنني في الوقت نفسه، أستدرك وأقول: بأن الحضارات تمر بمراحل ازدهار وانحسار، والمجتمع الإسلامي في تلك

الفترة، كان يمر حقيقة بمرحلة انحسار.

■ هل كان لوعينا بالتأخر أن يكون، من دون اكتشافنا لوضعية حضارية، متفوقة على وضعيتنا المتأخرة، عشية الحملة البونابرتية؟

ـ لا شك أنه كان بإمكان المجتمع العربي؛ والمسلم، الخروج حينذاك من هذه الوضعية المتأخرة، بقوانينه الذاتية وبما يمتلك من تراث غني. ومن ثم فإن المجتمع العربي الإسلامي، عشية ارتطامه بالغرب، قد واجه هذا الغرب لفترات طويلة، أثناء الحملات الصليبية، ولم يكن ذلك الغرب، في وضع يمكن فيه للمجتمع العربي الإفادة منه، لكن أثناء الحملة البونابرتية كان يواجه غرباً متقدماً، وجيوشاً وعلوماً وفنوناً جديدة، مكنته من الانتصار على المجتمع العربي، وأن يلفت نظر علمائه وفقهائه إلى أفكار وأعمال جديدة، مما جعل البعض يفكر، ولأول مرة في احتمال الإفادة منه. بل الاعتراف عما يمكن أن يقدمه، والذي كان في السابق، أقل مما عند المجتمع العربي المسلم!! وفي هذه المرحلة، لم يكن المجتمع العربي المسلم، أن يفيد مما لدى الغرب، بنفس الحرية، فالغرب أصبح متسلطاً محتكراً للقوة والمعرفة، إذ ستصبح غالبية دول العالم الإسلامي، تحت قبضته، مما مكنه من القضاء على المؤسسات الثقافية والاجتماعية التي كان يقوم على أساسها العالم الإسلامي، مما جعله غير قادر على المواجهة الثقافية، التي عليه أن يعيش في ظلها، فالغرب لم يعد المحتكر الأساسي للرأسمال، وإنما أيضاً المحتكر الأساسي للرأسمال المعرفي والعلمي، والسلطة السياسية، التي تمكنه من المحافظة على هذا الاحتكار، والغرب على ما يبدو في علاقاته بالعالم الإسلامي، لا يزال محافظاً على هذا الوضع المميز.

وبهذا، فإنني أرى أن الحملة البونابرتية، كانت مقدمة لنهاية الاستقلال الفكري في العالم العربي الإسلامي، وإعلاناً لفقدان السيطرة على الإفادة، من الجذور الثقافية العربية الإسلامية، وتدشيناً لاحتلال الغرب دور الوسيط الحضاري المسيطر، وعلى العالم الإسلامي أن يعاني، ولفترات طويلة، حتى يتمكن من الخروج، من هاجس الغرب عليه، في كل المجالات.

■ ربما كان البحث، لدى المثقفين العرب والمسلمين، عن بذور التجديد الفكري، من داخل السياق الثقافي والمجتمعي، للإنسان العربي والمسلم، يعكس همّاً استقلالياً وإرادة سياسية (ووطنية) في التحرر الفكري، أكثر مما يريد تسجيل

واقعة تاريخية، لذا كان هذا الميل، لدى هؤلاء المثقفين، في التقليل من شأن العامل الخارجي، ودوره في إذكاء اللحظة النهضوية العربية، أود أن أسمع رأيكم حول هذه النقطة.

ـ فيما يتعلق بهذه النقطة، وهي أن محاولة الخروج على هذه السيطرة، نوع من الطموح في الخروج على العامل الخارجي، فإنني أرى رأيك، وأعتقد أن بالإمكان الإفادة من تجارب الأُمم التاريخية، وأقصد بذلك: أن العديد من الأفكار والرؤى، وإنْ طورها الغرب واعتنى بها، يمكن الإفادة منها، واستنباتها في البيئة العربية الإسلامية، بل وتحويرها، بحيث تختلف وظائفها وتوجهاتها، في البيئة العربية الإسلامية، دونما أن نكون مطالبين على الإطلاق، بالالتزام بما كانت تعنيه في بيئتها الأصلية ولنا أسوة حسنة، في أجدادنا العظام، الذين استطاعوا القيام بذلك، خاصة وأن العالم العربي الإسلامي، يمتلك هامشاً كبيراً من الحرية، أما رفض العصر الحديث، بحجة أن ما فيه من أفكار ورؤى، هي من نتائج الغرب، فإن ذلك يمكن الغرب من الاحتفاظ باحتكاره، ويؤكد عزلة وتخلفاً، وتبعية، لا يمكن أن يرغبها عاقل لأمته ومجتمعه؛ والله أعلم!!

■ بوصفك أحد المشتغلين بالفكر الإسلامي، فما السبب في أن (إسلاميات) محمد أحمد خلف الله، ومحمد عمارة، وخالد محمد خالد(*) وأحمد كمال أبو المجد، لم تلق قبولاً واسعاً، على صعيد الخطاب الإسلامي الحديث. على الرغم من محاولاتها الدؤوبة، في الوقوف على أرضية النص الإسلامي، في معالجتها للإشكالية الإسلامية الراهنة. وذلك باقتراحها، التمييز بين ما هو (ديني)، وما هو (دنيوي)، في الفكر الإسلامي السياسي؟

ـ هذا سؤال صعب في إشكاليته، الأسماء التي يطرحها السؤال، تتباين في أطروحاتها ورؤاها، بل إن فكر كل واحد منها على حدة، قد يختلف من مرحلة إلى أخرى، كحالة خالد محمد خالد مثلاً، لكن رغم صعوبة السؤال. من الناحية النظرية، إلا أن تنظير هذه المجموعة، في الفصل بين ما هو ديني، وما هو دنيوي، لا يمكن القبول به، لمعارضته حس المسلمين، وتجربتهم التاريخية، كما نرغب أن نحس بها. فالقول بأي نوع من العلمنة، يتعارض مع

(*) توفي في الثامن والعشرين من شباط/فبراير، سنة ١٩٩٦.

تصور المسلم لدينه، حتى وإن كان يعيش أطرافاً من ذلك، في حياته الخاصة، فالإسلام للمسلم ـ دون شك ـ يشكل له كلاماً لا يمكن أن يجزأ، ومن ثم لا يمكنه أن يقبل من يريد أن يقنعه بغير ذلك. على العكس من المسيحية، التي تقوم أساساً على الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي.

ولو سألنا على المستوى العملي: لماذا الفصل؟ لكانت الحجة الدائمة: أن الفصل بين الدين والدولة، لمصلحة ما أو أقلية أو من أجل التشبه بالغرب وتجربته التاريخية؛ وهذه الحالات جميعها، تعني: أن يتخلى المسلم عن شخصيته الثقافية والعقائدية، من أجل رغبة خارجة عنه، مما يعني بصورة أو بأخرى نوعاً من التسليم للآخر، كائناً من كان. كذلك أعتقد: أن ما يشوب هذا النوع من الطرح، هو تحديد المقصود بالإشكالية الإسلامية الراهنة، هل هي إشكالية من داخله؛ يعاني منها المسلم، وهو في حاجة لإجابات عنها، تستجيب مع وضعه ومتطلباته، أم هي إشكالية من خارجه، سواء أكانت مفروضة عليه، أم تقليداً لتجربة تاريخية، مرت بها مجتمعات أخرى. هذه مسائل ينبغي أن تطرح وتدرس، وعليّ أن أوضح هنا أن الخطاب الذي طرقته الحركة الإسلامية المعاصرة، لم يكن خطاباً جماعياً بسيطاً، وإنما كان خطاباً مركباً، قالت به ومارسته نخبة من المتعلمين، ومن ثمَّ ـ أو على الأقل ـ عدم القبول الواسع لبعض الطروحات، ربما كان يعود إلى عدم قدرة صاحبها، على مخاطبة وجدان ومشاعر المسلم المعاصر، أكثر منها طروحاً معقدة، تحتاج إلى فكر عميق.

■ وهل تعتقد أن هناك «مستقبلاً» ينتظر مثل هذا الطرح؟

ـ تكمن أهمية وانتشار أي خطاب على نوعية المتلقين، والكيفية التي يتم التوصيل بها، وأكاد أقول: إن هؤلاء وغيرهم كثير، لم يتحولوا بعد عن موقف (نخبوي)، يمارسون من خلاله التواصل سواء أكان ذلك في العرض، أم اللغة أم الطرح، مما يجعلهم بعيدين عن هموم الشارع المسلم، ومن ثم التأثير فيه.

أركون لا يحترم النصوص الإسلامية

■ كيف تنظر إلى محاولات محمد أركون ورضوان السيد وعلي حرب، ما دمنا في هذا الصدد، على ما بينهم من اختلاف في الرؤيا، وفي التحليل، وفي النتائج؟

ـ أحترم فكر رضوان السيد، وأحرص على متابعة إنتاجه، وأجد علي حرب مفيداً، خاصة في نقده لبعض فكر فلاسفة مسلمين معاصرين، ولقد وجدت دراسته لفكر الجابري وأركون مفيدة، إضافة إلى الإفادة من منهجيته، ولكن لا أميل إلى الأخذ من محمد أركون، لغرابة فكره. وخروجه عن المألوف من ناحية، وعدم تعامله مع النصوص الإسلامية، بما يليق بها من الاحترام والقدسية، التي ينبغي على المسلم ـ على الأقل ـ أن يعطيها إياها، ومحمد أركون في واقع الأمر، يكتب وكأنه خارج العالم الإسلامي، أي من خارج دائرته، وهذا يجعلني أتعامل مع كتابته على هذا الأساس.

من الأسلمة إلى المورفولوجيا

■ إلى أين وصلت في مشروعك لأسلمة المعرفة؟

ـ (مشروعي) ـ إن كان بالإمكان إطلاق هذه الكلمة على جهدي المتواضع ـ يميل إلى تجذير العلوم الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص الاجتماع والأنثروبولوجيا من وجهة نظر إسلامية، وفي سبيل ذلك، قدمت العديد من المقالات، بعضها يميل إلى تأصيل مسألة الأسلمة، والتأكيد على أهميتها، وأخرى تركز على دراسة (الآخر)، وصورتنا لديه، ومقالتي الأخيرة: (الإسلام والخطاب الأنثروبولوجي المعاصر) مراجعة واسعة في هذا المجال، إضافة إلى إجرائي العديد من الدراسات الميدانية، التي حاولت فيها تقديم البيانات المدروسة من هذا المنظور، أي التوجه بهذه البيانات، على أساس أن الذي يتعامل معها، مختص في العلوم الاجتماعية عارف بمناهجها، لكنه في الوقت نفسه، يعتقد أن الذي يؤثر ويحرك الناس ويبرر لهم، أو يجعلهم يرفضون أفعالهم هو الإسلام.

لا أعتقد أنني توصلت بعد إلى نتائج كبيرة، ولكن المشروع لا يزال قائماً، وربما كان على أكثر من جيل من الدارسين، العمل على هذا المشروع؛ بحيث يتمكن من يأتي بعدهم من الأجيال الدراسية والباحثة، اعتماد نظرية تنبع من تجربتنا التاريخية، وقيمنا ومعتقداتنا، أو على الأقل، لا تتعارض معها، وأود هنا أن أؤكد أن إمكانية ذلك، لن يكون لمجرد صف أدلة من القرآن الكريم، أو السنة المطهرة فقط، وإنما القيام بجهد شبيه بجهد ابن خلدون، في إحاطته

بالتجارب التاريخية التي مر بها مجتمعه، ومعرفته الفقهية، والمعتقد الإسلامي الصافي، وتداخل هذه العوامل، إضافة إلى معرفته، وتجربته الشخصية هي التي ولدت المقدمة، ومن ثم ولادة علوم اجتماعية إسلامية النزعة، والحاجة لمثل هذه الأسلمة، في يومنا الحاضر غدت مهمة للغاية.

■ ما الذي ستضيفه ترجمة هذا الكتاب، على صعيد (المنهج)، وعلى صعيد (الحقل) الذي هو الفلكلور، خاصة وأن ترجمته جاءت متأخرة؟

ـ كتاب فلاديمير بروب، وإن كان متأخراً مفيد في تعريفنا بمناهج دراسة بعض جوانب الفلكلور الهامة، التي تمثل بعض أحفورات الفكر العتيق، في مجتمعنا، والتي ربما كان علينا ـ من الضروري ـ دراستها وبشكل عميق، ورغم تأخر ترجمة الكتاب. فإنه لم يترجم من قبل وكان استقباله في المجلات الفلكلورية المختصة، استقبالاً ترحيبياً، ووصف: بأنه سيؤثر على الدراسات العربية الفلكلورية الجادة.

فيبر والإسلام

■ بمناسبة ترجمتك لكتاب براين تيرنر **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، أود سؤالك: عن سبب هذا الحضور الكبير، لدوركهايم وماركس، في مناهج الاجتماعيين العرب، والغياب الواضح لاسم عالم اجتماعي كبير مثل ماكس فيبر، على الرغم من ملائمة النموذج الفيبري، لدراسة المجتمع العربي، لإيلائه للبناء الديني والمعتقدي، دوراً أساسياً في تفسيره لنشأة الرأسمالية في الغرب، وعلاقة ذلك بالبروتستانتية، بصورتها الكالفينية، والمجتمع العربي ـ كما نعرف ـ في نسقه الغالب، ذو نسق ديني؟

ـ ربما كان غياب فيبر من مكتبة الدراسات الاجتماعية العربية، يعود إلى صعوبة فكر فيبر، إضافة إلى تنوعه وتعدده؛ أما فيما يتعلق بأهمية طرحه على الفكر العربي والإسلامي الحديث، فأعتقد أن هذا مطلب هام. فهو يضع (الدين) ـ على أن مفهومه للدين مكان اختلاف دون شك ـ موضعاً هاماً، فهو يرى أن القيم والمعتقدات الدينية، هي التي توجه ـ أو على الأقل ـ تؤثر بشكل هام وحاسم، على غالبية نشاطات الإنسان، ومن ثم مقولاته، وهذه مسلمة هامة ينبغي أن تكون منطلقاً للمفكر والعالم المسلم. إضافة إلى منهجيته التي

تقوم على المعنى والفهم، ونقصد بذلك تأكيده على أهمية فهم الأسباب والمبررات، التي يقدمها الناس بتفسير أو شرح تصرفاتهم أو سلوكهم، بحسبانها نقطة انطلاق منهجية هامة، حتى نتمكن من فهم سلوك أفراده، على أنه لا يمكن أن يغفر لفيبر، عدم التزامه بالموضوعية أو المنهجية، التي قال بها عند دراسته للإسلام، كما هو واضح من الكتاب الذي ذكرته في سؤالك، والذي ينتهي بالتأكيد على انحيازه، بل ضيق أفقه في تعامله مع الإسلام، كما هو حال العديد من المفكرين الغربيين.

■ الاستعانة بفيبر، ما الذي ـ برأيك ـ ستضيفه لنا، على صعيد معرفتنا بالإسلام؟

ـ لا أتطلع أن يضيف فيبر جديداً في معرفتنا بالإسلام، لكن أعتقد أنه يقدم لنا حالة مهمة، في العلوم الاجتماعية المعاصرة، تهتم بالدين وتحترم، أو ـ على الأقل ـ ترعى احترام وجهات نظر أفراد المجتمع الدينية، وهذه للأسف منطلقات أصبحت هامة للتعامل مع ركام العديد من الدراسات، التي يقوم بها دارسون عرب ومسلمون الذين تكاد دراساتهم تخلو من أي اهتمام بالبعد الديني، أو مفهوم الناس ولا تلتفت إلى وجهة نظر دينهم للسلوك والتصرف الاجتماعي.

لست مكتشف العلمانية، لكني أحولها إلى أنموذج تفسيري

عبد الوهاب المسيري(*)

من مواليد دمنهور (مصر) سنة ١٩٣٨. حصل على الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة. أستاذ للأدب الإنجليزي في جامعة عين شمس. ودرّس في جامعتي الملك سعود، والكويت. له عدد من المؤلفات في الصهيونية والتاريخ والنقد الأدبي، من أبرزها **الفردوس الأرضي**، **الشعر الرومانتيكي الإنجليزي**، **نهاية التاريخ دراسة في بنية الفكر الصهيوني**، **الايديولوجية الصهيونية**، **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، **إسرائيل وجنوب إفريقيا**، **الاستعمار والاستيطان الصهيوني وتطبيع الشخصية العربية**، **الموسوعة العربية للمفاهيم والمصطلحات اليهودية والصهيونية**، **هجرة اليهود السوفيت**، **مجموعة الجماعات والعقائد اليهودية**، **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية**، **اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري**، كما أن له عدد من الترجمات: **الغرب والعالم** لكافين رايلي بالاشتراك مع هدى حجازي. **افتتاحيات الهادئ** لجون ويدمان بالاشتراك مع محمود حلمي.

عرفت عبد الوهاب المسيري، قبل انتهاء مدة إعارته لجامعة الملك سعود، بأشهر قليلة، وكنت أخطط لحوار معه، يتضمن بعض التساؤلات عما يطرح، وما يطرح، قد يبدو للبعض طريفاً وغريباً، وقد يبدو لآخرين تأسيساً وتأصيلاً، لكن ما يجمع بين هذين الرأيين المتنافرين، شكاية المسيري من أنه يفهم - في أحيان كثيرة - على نحو ملتبس، وعلى غير ما يقول. وقد تم تنفيذ حوار معه،

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار شفهياً، ونشر في مجلة اليمامة، العدد ١٠٦٨ الأربعاء ٢٣ آب/أغسطس ١٩٨٩.

لكن للأسف جاء هذا الحوار متأخراً، وغير مخطط له، وهو يتأهب للرحيل، وفي زحمة تسليمه «للشقة»، وتصفية حقوقه. فلم يكن في حالة استعداد ذهني تسمح له بشرح ما يقول، بإبانة وتركيز. سوء الحظ الذي لم أكن أتوقعه، ولم يحدث معي إلا في هذا الحوار، هو أنني عندما أتيت لتفريغ الحوار من شريط التسجيل، وجدت الأصوات متداخلة بين كلام المسيري، وحوارات قديمة أجريتها ـ ولم يبق سوى مفصل أو مفصلين من الحوار، الصوت فيها صاف، وهو ما استطعت تفريغه، فأعتذر عن المسيري، وأعتذر لنفسي إن بدا الحوار ناقصاً أو ضعيفاً.

عودة الابن الضال

■ متى بدأت علاقتك بدراسة الظاهرة الصهيونية؟

ـ ابتدأت عام ١٩٦٣ في الولايات المتحدة الأمريكية، أثناء ابتعاثي للحصول على الماجستير والدكتوراه في الأدب المقارن.

اهتمامي بالظاهرة الصهيونية، كان في جوهره اهتماماً سياسياً، وتطور فيما بعد إلى أبعاد أخرى ومختلفة، في تلك الأثناء، كنت كأبناء جيلي، ممتلئاً حماساً للحضارة الغربية، تسيطر علينا فكرة: أنه لا بد من إصلاح الحضارة الغربية، وتصحيح مسارها، كنت أؤمن بالليبرالية والحوار، وأنظر للمسألة من زاوية أنه علينا أن نلجأ للعقل، حتى نشرح للغرب قضيتنا، لكن فوجئت بأنه لا يؤمن بالعقل سوانا، فمثلاً كانوا ينصحوننا دائماً، بقبول الأمر الواقع، لماذا؟ لأن الصهاينة هزمونا في ساحة القتال فعرفت أن ليس في المسألة (عقل)، وإنما (قوة)، وأننا لسنا أمام حضارة (ديكارت)، بل أمام حضارة (داروين) الذي يؤمن بالبقاء للأصلح، فبدأت بعض مفاهيمي تهتز. ومن هنا بدأت في دراسة الصهيونية، بوصفها جزءاً من التشكيل الحضاري الغربي؛ وتهدّم في داخلي الإيمان (بالنموذج الليبرالي) الذي لا يتفق وإقبال العالم الغربي على الصهيونية، كيف يتأتّى للغرب الليبرالي العلماني، أن يؤيد دولة مثل الدولة الصهيونية، التي تلجأ للإرهاب في إنكار حقوق الآخرين؟ كيف يتأتّى له بغيبيته العلمانية (كما أسميها الآن)، الإيمان بمطلقات صهيونية؟! كنت أؤمن بـ (التعددية)، أؤمن بعدم الإطلاق، أؤمن بإمكانية الحوار من داخل النص ومن خارجه، إيماناً

ينصرف للإجراءات وليس للأيديولوجية.

■ هل أفهم من هذا: أنك تخليت عن الليبرالية حتى نزعةً وصيغة للحوار؟

ـ لا، لا زلت أؤمن بالأسلوب الليبرالي في الحوار، لأنه إنجاز إنساني عظيم، وما ينقصنا حقيقة: هو تبني الإجراءات الليبرالية في الحوار مع الآخر.

■ إذن تؤمن بالحوار من منطلق أنه ذريعة ووسيلة لا من حيث كونه قيمة وعقيدة؟

ـ الليبرالية أؤمن بها إجراءاتاً، لا عقيدة سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، فالاختلاف بين البشر حقيقة إسلامية، فأنت تؤمن، بصفتك مسلماً، بأن الإسلام هو الدين الحق؛ لكن تعرف أيضاً: أن الآخرين قد لا يؤمنون بما تؤمن به، ولحسم هذا الصراع تلجأ للحوار.

فأنا أؤمن بالأدوات: مقارعة الحجة بالحجة؛ أؤمن باللجوء للعقل في فهمنا للآخر.

إن الغرب المعرفي يستند إلى قيم القوة والبقاء، الغرب غزانا ولم يحاربنا، ولا يمكننا فهمه، إلا من خلال التجربة (الإمبريالية)، وهي محاورة العالم من فوهات البندقية. لذلك تحطم إيماني بالعقلانية الغربية. تحطم حينما عرفت أنهم يبشرون بالعنف الصهيوني، لا لأنها عقيدة عقلانية تأتي بالخير للبشر، وإنما لانتصارها علينا، هذه ـ بصراحة ـ عقيدة قرود.

بروتوكولات حكماء صهيون وثيقة مزورة!

■ نسألك بصفتك متخصصاً في الظاهرة الصهيونية، هل لبروتوكولات حكماء صهيون سند تاريخي. أم هي وثيقة مزورة ـ كما يقال ـ لا سند لها من أرض الواقع؟

ـ بروتوكولات حكماء صهيون، من الكتب التي يشير لها كثير من دارسي الكيان الصهيوني، ويقتبسونها بشغف شديد، ويدعون أنها تحتوي على المخطط اليهودي للاستيلاء على العالم؛ وأن كثيراً مما جاء فيها قد تحقق بالفعل!

يقول المتعاطون للبروتوكولات والمروجون لها: إنها كتبت سنة ١٨٩٧ في بازل السويسرية، أي العام نفسه الذي عقد فيه المؤتمر الصهيوني الأول، بل يزعم في بعض الروايات أن هرتزل تلاها على المؤتمر، وهو أمر عار من الصحة.

لقد نشرت البروتوكولات أول ما نشرت سنة ١٩٠٥، كملحق لكتاب **العظيم قبل القليل**. الذي ألفه روسي يدعى سيرجي نيلوس، الذي ادعى أنه استلم المخطوطة عام ١٩٠١، من صديق حاصل عليها من امرأة (مدام ك)، ادعت أنها سرقتها من أحد أقطاب الماسونية في فرنسا، وإن كان نيلوس نفسه، أخبر أحد النبلاء الروس، أن هذه المرأة أخذتها من رئيس البوليس السري الروسي، في فرنسا، وأن الأخير هو الذي سرقها، من أرشيف المحفل الماسوني.

بعد نشوب الثورة البلشفية، التي كما يسميها البعض وقتذاك بالثورة اليهودية.. لاقت البروتوكولات رواجاً كبيراً، إذ عزا الكثيرون الانتفاضات الاجتماعية، التي اجتاحت كثيراً من البلدان الأوروبية إلى اليهود، ثم انتقلت البروتوكولات إلى غرب أوروبا سنة ١٩١٩، حيث حملها بعض المهاجرين الروس، وبلغت البروتوكولات قمة رواجها، في الفترة الواقعة بين الحربين، حينما حاول كثير من الألمان، تبرير هزيمتهم: على أنها طعنة نجلاء من الخلف، قام بها اليهود، والمشتركون في المؤامرة اليهودية الكبرى، أو العالمية؛ وقد أصبحت البروتوكولات من أكثر الكتب رواجاً في العالم، بعد الكتاب المقدس؛ وترجمت إلى كل لغات العالم، بما في ذلك العربية، حيث ظهرت عدة طبعات منها، وحازت على اهتمام بعض الكتبة، ومنهم الكتّاب المشتغلين بالإعلام، الذين يشيرون لها باستحسان كبير، وكأنها وثيقة ذات شأن كبير. وإن كان لا يوجد لحسن الحظ، مركز دراسات عربي واحد، أعارها أي اهتمام. ولا يتم نشرها، إلا من خلال دور النشر التجارية، التي لا تتمتع بكثير من الاحترام.

والرأي السائد الآن في الأوساط العلمية، هو: أن البروتوكولات وثيقة مزورة، استفاد كاتبها من كتيب فرنسي، كتبه صحفي مسيحي يدعى، موريس جولي، بعنوان: **حوار في الجحيم مع ماكيافلي ومونتسكيو**، ونشر في بروكسل

سنة ١٨٩٤. فتحول الحوار إلى مؤتمر، وتحول الفيلسوف إلى حكماء صهيون.

وقد اكتُشفت أوجه شبه، بين الكتيب والبروتوكولات، التي تضمنت اقتباسات حرفية من الكتاب المذكور، وأحياناً استعارات وصوراً منه. والرأي السائد الآن: أن نشر البروتوكولات وإشاعتها، إنما تم بإيعاز من الشرطة السياسية الروسية، للنيل من الحركات الثورية والليبرالية، ولتجنيد الشعب الروسي حول القيصر، والارستقراطية والكنيسة، عن طريق تخويفهم بالمؤامرة اليهودية الخفية العالمية. وتذكر البروتوكولات (البالغ عددها أربعة وعشرين) أن حاخامات اليهود وقادتهم، قد عقدوا مؤتمراً سرياً، بهدف وضع خطة محكمة، والتعاون مع الماسونيين الأحرار، ومع الليبراليين والعلمانيين والملحدين، لإقامة إمبراطورية عالمية، تخضع لسلطان اليهود، وتديرها حكومة يهودية عالمية، يكون مقرها القدس. ويؤكد الكتاب: أن السياسة لا تخضع للأخلاق، وأن اليهود سينفذون مخططهم الإرهابي، عن طريق الغش والخداع؛ فعلى مستوى المجتمع، سيقومون بتقويض دعائم الأسرة، وصلات القرابة، وإشاعة الإباحية، واستغلال الحريات العامة، وتخريب المؤسسات المسيحية، وإفساد أخلاق العالم المسيحي الأوروبي. أما على مستوى الدولة، فسيسعون لتقويض كيان الدول، عن طريق الإيقاع بينها، بحيث تندلع الحروب، على ألا تؤدي هذه الحروب إلى تعديلات في حدود الدول، أو إلى مكاسب إقليمية، ليتمكن رأس المال فقط، من الخروج بالغنائم، وينبغي تركيز المنافسة في المجتمع، وتصعيد الصراع الطبقي، حتى يجري الجميع نحو الذهب (الذي سيحتكره اليهود بطبيعة الحال)، حتى يسود رأس المال في كل المجتمعات وحتى تصاب المؤسسات الدينية والسياسية بالاهتراء. وتهتم البروتوكولات في المراحل الأولى من المخطط، بأن يسيطر اليهود على الصحافة ودور النشر وجميع وسائل الإعلام، حتى لا يتسرب للرأي العام العالمي، إلا ما يريده اليهود. كما أنها ترى أنه يجب على اليهود، أن يحاولوا السيطرة على الدول الاستعمارية، وتسخيرها حسب أهوائهم. والبروتوكولات تجعل اليهود مسؤولين عن كل شيء، من الخير إلى الشر، وعن الثورة المضادة، وعن الاشتراكية والرأسمالية، فالبروتوكول السادس ـ مثلاً ـ يقول: كي نخرب (أي نحن اليهود) صناعة الأغيار، سنزيد من أجور العمال: (اتجاهات اشتراكية)، ولكننا في الوقت نفسه، سنرفع أثمان الضروريات الأولية، مستردين الأجور: (اتجاهات رأسمالية)، ونعرض الصناعة للخراب،

والعمال للفوضى (اتجاهات فوضوية)، (واليهود) ـ أيضاً ـ مسؤولون، عن انتشار كل الأفكار الحديثة، (اليمينية منها واليسارية)، فالبروتوكول الثاني يقول: إن نجاح داروين وماركس ونيتشه، قد رتبناه من قبل وأن الأثر غير الأخلاقي لاتجاهات هذه العلوم، لدى غير اليهود، سيكون واضحاً، ولكن ينبغي أن ندرس أثرها على أخلاق الأمم والجماعات.

ومن الواضح أن البروتوكولات: ليست نقداً لليهود، بمقدار ما هي تعبير عن إحساس الإنسان الأوروبي، في آخر القرن التاسع عشر بأزمته، وإدراكه السطحي المباشر لها، بعد تزايد معدلات العلمانية في الغرب، وتفكيك المجتمع التقليدي، الذي كان يوفر له قدراً كبيراً من الطمأنينة، حتى وإن سلبه حريته، وفرصه في الحراك الاقتصادي. فالمجتمع الذي يحاول اليهود فرضه على العالم، حسبما جاء في البروتوكولات، ليس عالماً شريراً بشكل شيطاني ميتافيزيقي، وإنما هو في الواقع العالم الغربي الصناعي، الذي سادت فيه قيم العلمانية والنفعية، ومن هنا الجمع بين الرأسمالية والاشتراكية باعتبارهما نظامين يبشر بهما اليهود؛ وبين نيتشه وماركس، باعتبارهما فيلسوفين يبشر اليهود بفكرهما. برغم الاختلافات العميقة بين النظامين المذكورين، وبين الفيلسوفين؛ إلا أن العامل المشترك الأعظم، هو نقطة البدء، وهي تأسيس مجتمع علماني، يستند إلى قيمتي المنفعة واللذة، لا إلى القيم الدينية الأخلاقية المطلقة. وقد وجد أعضاء الجماعات اليهودية في كل القطاعات والاتجاهات، (شأنهم شأن أعضاء أي أقلية أخرى). فكان يوجد أعداد كبيرة من كبار الممولين الرأسماليين اليهود، كما كان كثير من أعضاء الجماعات اليهودية، يشتغلون بالتجارة الصغيرة والربا، وكان من بينهم عدد كبير من المفكرين، الذين يدافعون عن أكثر الأفكار الداروينية الاجتماعية تطرفاً؛ بل تجد أن بعض اليهود ارتبطوا بالتجارب الاستعمارية الغربية (غير الصهاينة)، كما حدث في جنوب إفريقيا: (صناعة التنجيم)، وفي شركة الهند الشرقية الهولندية، وفي شركة قناة بنما. وتركز اليهود بأعداد كبيرة في قطاعات اقتصادية كبيرة ومشينة، مثل الدعارة (بوصفهم قوادين وعاهرات)، وفي المجلات الإباحية، وقد ربط هذا بين اليهودي واليمين والتحلل الرأسمالي والتفكك الليبرالي؛ ولكن إلى جانب ذلك، كانت توجد أعداد كبيرة من اليهود في اليسار أيضاً، فأكبر حزب اشتراكي في أوروبا، كان هو حزب اليوند اليهودي، وقد انخرط الشباب اليهودي بأعداد كبيرة، في

الحركات الثورية؛ حتى نجد أن ٣٠٪ من كل أعضاء الحركات الثورية في روسيا القيصرية، كانوا من الشباب اليهودي؛ وحينما قامت ثورة بلشفية في المجر، أوائل هذا القرن، كان رئيس الدولة يهودياً، وكان عدد اليهود من الوزراء كبيراً، بدرجة مدهشة، وكانت توجد أعداد كبيرة من المفكرين الاشتراكيين والشيوعيين من أصل يهودي، كما أنه كان لليهود حضور واضح في الفكر الفوضوي، وفي نهاية الأمر كان هناك روتشيلد: رمزاً للارتباط العضوي بين اليهود والرأسمالية، وكان هناك ماركس، رمزاً للارتباط العضوي أيضاً بين اليهود والاشتراكية، ولذا كان من الممكن تفسير كل شيء، بالرجوع إلى صيغة «يد اليهود الخفية». ومما ساعد على إشاعة هذا الأنموذج التفسيري الساذج: أن الوجدان المسيحي، كان يجعل من اليهودي «قاتل الرب»، رمزاً لكل الشرور، كما أن نهاية القرن التاسع عشر كانت هي عصر الهجرة اليهودية الكبرى. وفي كل مكان كان هناك يهود مهاجرون لا جذور لهم، ومن هذه الهجرات: هجرتهم من شرق أوروبا إلى الولايات المتحدة؛ والإنسان المهاجر المتنقل، لا يلتزم بكثير من القيم؛ لكل هذا، أصبح اليهودي رمزاً متعيناً لعملية ضخمة، لم يكن الإنسان الأوروبي يفهمها جيداً، وهي الثورة العلمانية الكبرى، (بشقيها الرأسمالي والاشتراكي)، ولكنه كان يعاني منها، وهي ثورة لم يكن اليهودي سوى جزء من كل داخلها، بل إن العقيدة اليهودية سقطت ذاتها ضحية بهذه الثورة.

والفكرة الأساسية في البروتوكولات، هي فكرة الحكومة اليهودية العالمية، ولكن المعروف تاريخياً: أنه لم تكن هناك سلطة مركزية، تجمع كل يهود العالم، بعد تحطيم الهيكل على يد بختنصر، بسبب طبيعة الوجود اليهودي المنتشر في العالم، على هيئة أقليات دينية، لا يربطها رباط قومي. وقد كان لكل أقلية محاكمها وهيئاتها الخاصة، التي تقوم برعاية شؤونها؛ ولكن اليهود لا يختلفون في هذا عن أي أقلية دينية أخرى.

وهذا الأمر يثير قضية هامة، وهي قضية الوسائل: هل الجماعات اليهودية في العالم من القوة، بحيث يمكنهم تنفيذ هذا المخطط الإرهابي العالمي الضخم؟ والدارس لتاريخ الجماعات اليهودية، يعرف أنها كانت قريبة من النخبة الحاكمة، لا بسبب سطوتها أو سلطانها، وإنما لأنها لم تكن قط صاحبة قرار مستقل.

والإشارة إلى البروتوكولات، واستخدامها في الإعلام المضاد للصهيونية، أمر غير أخلاقي، لأنها وثيقة مزورة، (ولا توجد دراسة علمية واحدة، سواء بالعربية أو غيرها من اللغات، تثبت أنها وثيقة صحيحة) ولكن حتى لو كانت وثيقة صحيحة، فإن من يستخدمها يفقد مصداقيته وفعاليته، أمام الرأي العام الغربي، الذي لا يؤمن بصحتها، كما أنه لا يمكن إثبات أن هذه الوثيقة، تعبر تعبيراً حقيقياً عن دوافع غالبية أعضاء الجماعات اليهودية في العالم، وأنهم يأخذون بها كوثيقة ملزمة، تحدد سلوكهم وأهدافهم؛ وبسبب سمعة البروتوكولات الشائنة، فإن الصهاينة يصفون أي نقد موجه لهم، بأنه وقوع في حبائل البروتوكولات.

أحجار على رقعة الشطرنج، كتاب مشبوه

■ **ما رأيك بالكتب التجارية مثل: أحجار على رقعة الشطرنج، وحكومة العالم الخفية الخ... والتي تهول من دور اليهودي، في رسم كثير من مجريات التاريخ السياسي المعاصر؟!**

ـ ثمة رأي قائل: إن الصهاينة يقومون بالترويج للبروتوكولات، لأنها تخدم المشروع الصهيوني، الذي يهدف إلى ضرب العزلة على اليهود، وإلى تحويلهم إلى مادة خام، صالحة للتهجير والتوطين في فلسطين المحتلة، كما أن كثيراً من الافتراضات الكامنة في البروتوكولات، مثل «الشعب اليهودي»، و«الشخصية اليهودية»، و«المصالح اليهودية» هي كلها افتراضات صهيونية، والهجوم عليها هو في واقع الأمر تسليم بوجودها، وسواء أكان هذا الرأي الأخير صحيحاً، أم كاذباً، فإن ترويج البروتوكولات، يخدم المصالح الصهيونية من الناحية العملية، ويتداول الآن في العالم العربي، كمّ هائل من الدراسات مثل: **أحجار على رقعة الشطرنج** وغيرها، كل هدفها هو إشاعة الخوف من اليهود والصهيونية، وبتبني رؤية بروتوكولية، تنسب لليهود قوى عجائبية؛ ويساهم في انتشارها: أن العالم العربي يبحث عن مبرر لعجزه أمام العدو الصهيوني، وقد أثبتت الانتفاضة: أن اليهود بشر، وأنه يمكن إلحاق الأذى بهم وهزيمتهم، وأنهم قد يهاجمون عدوهم كالصقور حينما تسنح الفرصة، ثم يفرون من أمامه كالدجاج، حينما يدركون مدى قوته وإصراره، والاستمرار في إشاعة الرؤية البروتوكولية، هو إصرار على مد يد العون للعدو الصهيوني. وتتنكّر

لإنجازات الانتفاضة. والمسلم الملتزم بتعاليم دينه، لا يمكنه أن يوجه الاتهام لأي إنسان جزافاً، دون قرائن، ولا يمكن لرؤية دينية حقة، أن تحكم على الفرد باعتباره تجسد الفكرة، إذ يظل كل إنسان مسؤولاً عن أفعاله وقد عرّف الإسلام حقوق أهل الذمّة، بأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهي حقوق مطلقة لا يمكن التهاون فيها، واستخدام البروتوكولات لاتهام اليهود، سقوط في العنصرية والعرقية التي تصنف الناس، لا على أساس أفعالهم، وإنما على أساس مادي لا ديني، مسبق وحتمي، فلا تمييز بين من هو خيّر ومن هو شرير.

ومن الثابت تاريخياً أن العدو الصهيوني: كان يروج لمثل هذه الكتب، تحت اللافتة العلمية: «إعرف عدوك» فكنا ـ ولا نزال ـ نتداول كميات هائلة من المعلومات التي تمجد العدو الصهيوني، وجيشه الذي لا يقهر.

الرؤية التآمرية أفيون العرب

■ الرؤية البروتوكولية تستند في أساسها: إلى رؤية تفسر العالم والتاريخ تفسيراً تآمرياً.. ما موقفك من هذه الرؤية؟

ـ الرؤية التآمرية ـ في رأيي ـ أفيون الشعب العربي لأنها تخلق عنده نوعاً من الاتزان، وتجعل الطمأنينة تسري في أوصاله تماماً مثل المخدرات، فتفسر له ما حدث، وما حدث هزيمة مؤلمة، على يد دولة صغيرة، كما أنها تبرر له عجزه الشديد. وخطأ الرؤية التآمرية: أنها تساوي بين (القول) و(الفعل)، بينما نعرف أن تحويل (القول) إلى (الفعل) يتطلب آليات محددة، فهل حدثونا عنها؟ هل أتوا بإحصائيات موثقة؟ الجواب بالطبع ـ لا ـ وغير معقول أن أقبل تصديق أي شيء من خلال الشظايا المتناثرة من هنا وهناك.

وعندما أهوّن من حجم العدو، لا يعني هذا بتاتاً أن حجمنا يتعاظم، بل إننا من خلال تحديد حجمه وإظهاره على حقيقته، نكتشف أن ثمة غياباً عربياً كاملاً، وأن الوجود الصهيوني، ما كان له أن يتحول بهذا الشكل الأخطبوطي، إلا بسبب غيابنا بالكامل.

سبينوزا، كافكا، ديريدا: قراءة مختلفة

■ على الرغم من عدم قبولك بالتفسير التآمري، إلا أنك تشدد على الهوية اليهودية، في حديثك عن تفكيكية: (ديريدا) وعدمية: (كافكا) وحلولية (سبينوزا)، ألا يعني هذا ـ منك ـ أخذاً جانبياً بالتفسير التآمري؟

ـ حديثي عن (ديريدا) لم يكن عن يهوديته، بل كان عن انتمائه للتقاليد السفاردية؛ التقاليد السفاردية: شكل من أشكال التفكير العدمي، الذي يحمله بعض اليهود السفارديين، بعد طردهم من إسبانيا؛ ابتداءً من إيشتفيتباي، وسبينوزا، (وكلاهما بالمناسبة هاجما اليهودية)؛ بمعنى أني أجد في الواقع هذا التفكير معادياً لليهودية. واليهودية ـ فيما أزعم ـ تكوينات مختلفة، منها التكوين السفاردي (العدمي) الذي يكون (ديريدا) أحد ثمراته الأساسية، وهي مسألة مطروحة بشكل جدي، وكل من كتب عنه يشير إلى هذا، بل إن ديريدا أحياناً، يشير إلى نفسه بالحاخام (ديريدا).

أما سبينوزا، فلا أعتقد أنه يمكن فهمه حق الفهم، بدون فهم «القبالة» التي لم يكتب عنها في اللغة العربية؛ المشكلة عندنا: أننا نتحدث عن التوراة أساساً، وعن التلمود، بينما اليهودية التي تأثر بها (كافكا) و(ديريدا) و(سبينوزا) وغيرهم، هي يهودية «القبالة» الصوفية الحلولية، التي وصفها حاخامات اليهود أنها شرك.

وجوهر حلولية القبالة قولها: أن الخالق يحل في المخلوقات، والمخلوقات هنا هم أساساً الشعب اليهودي، بحيث إن الرؤية الكونية، تتمحور كلها حول اليهود، ولا يمكن إصلاح العالم إلا من خلالهم؛ والإله ـ حسب رؤيتهم ـ قد تبعثر في الكون، وحتى يجمع شتات نفسه، على اليهود أن يساعدوه في ذلك. والعالم من هذا المنظور، لا معنى له على الإطلاق، لأنه كتلة حلولية مطلقة؛ وكل إنسان يدركه بالطريقة التي تستهويه، فكل إنسان ـ بزعمهم ـ هو إله! فللآلهة ـ حسب الرؤية القبالية ـ عشرة تجليات أُخر، وأهم هذه التجليات: هو الشعب اليهودي؛ وهذه أمور يمكن أن نلمسها في التفكير التفكيكي بشكل أو بآخر.

خذ ـ مثلاً ـ مسألة (المعنى)، فهو عند القبالة شيء يبتدعه الإنسان

اليهودي، وهو يقرأ التوراة. ومن هنا توجد توراتان: توراة الخلق وتوراة الفيض. توراة الفيض لا يعلمها سوى العالمين بأسرار الخلق، (تماماً مثل الناقد التفكيكي، والناقد البنيوي)، اللذين يمتلكان الأدوات الحقيقية، لفهم التوراة الحقيقية لا التوراة المتجلية الواضحة.

العلمانية ظاهرة كونية

■ ما هي حكايتك مع العلمانية.. فهي تتحول على يدك أداةً تفسيرية لا للظاهرة الإسلامية، والظاهرة الغربية وحسب، بل أداة ناجزة لتفسير الظاهرة الكونية برمتها، أليس في الأمر شيءٌ من المبالغة؟

ـ لا يمكن الحديث عن مبالغة في أنموذج تفسيري. لكن لك أن تأخذه وتختبره، وترى مقدرته على التفسير: ألا نجد ـ مثلاً ـ أن (ماركس) اكتشف الرأسمالية من حيث كونها (بنية) في تفسيره للظاهرة الغربية، ثم جاء (لينين) واكتشف (الإمبريالية) وفسر لنا الكثير، لكن كلاً من (الرأسمالية) و(الإمبريالية)، تفسران عالم الشيء، وهذا منطقي في الفلسفة الماركسية، لأنها فلسفة تهتم بـ (الأشياء) وبـ (الطبقات) وبـ (الاقتصاد).

وفي هذين التفسيرين: أعتقد أن ثمة خللاً أساسياً، فما يهمني في كل هذه العمليات هو الإنسان. وما يحدث له.

■ إذن فأنت مكتشف للعلمانية؟!

ـ لست بمكتشف، وإنما أحاول تحويلها إلى أنموذج تفسيري، لكثير من الظواهر، ومن هنا كتبت ستة مقالات عن (علمنة) المجتمع الإسرائيلي، فأحاول فهم الانتفاضة من خلال العلمنة... فالعلمنة ظاهرة كونية ـ منذ قديم الأزل ـ لكنها بدأت حديثاً تتكثف وتزداد معدلاتها، وتأخذ سرعات مختلفة، بمعنى أنه في جميع الحضارات اللجوء باستمرار إلى الإجراءات.

هجاء الإيديولوجيا

تركي الحمد

تركي حمد تركي البريدي، من مواليد الكرك بالأردن، سنة ١٩٥٣، حصل على الدكتوراه في العلوم السياسية، من جامعة كاليفورنيا الجنوبية بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٨٥. قبل تقاعده المبكر في أوائل سنة ١٩٩٥، كان استاذاً في قسم العلوم السياسية، بجامعة الملك سعود، وهو الآن، متفرغ للكتابة. أول أعماله، كان ترجمة كتاب: **الحركات الثورية المقارنة**، لتوماس جرين، ثم تلاه كتاب: **دراسات ايديولوجية في الحالة العربية**. كما صدر له ثلاثة كتب أخرى، هي: **الثقافة العربية أمام تحديات التغيير**، **عن الحرية أتحدث**، **والثقافة العربية في عصر العولمة**. وعملان روائيان، هما: **أطياف الأزقة المهجورة**، التي صدرت في ثلاثة أجزاء هي: **العدامة**، **الشميسي**، **الكراديب**، وشرق الوادي: **أسفار من أيام الانتظار**[*].

أتى علينا حين من الدهر، اعتقدنا أن الكتابة لا تكون بذاتها، بل هي واسطة لشيء نتفيؤه من ورائها، إنها الأخلاق والأيديولوجيا، وما أدراك ما الأيديولوجيا.. إنها حزمة من الأفكار المتعالية، تصر على قسر الواقع، وفق أنموذجها المسبق والمثالي. ألا ما أضيق الأيديولوجيا، وما أرحب العالم! كنا هكذا، أو هكذا أرادوا لنا أن نكون، نحيل الكتابة إلى مشروع للتغيير، فأنزلناها من حيث ندري أو لا ندري، إلى منزلة الوسيلة، في كل ما تحمله هذه الكلمة

(*) تم اللقاء في الرياض، وكان الحوار مكتوباً، ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، على حلقتين، الأولى كانت يوم السبت ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣، العدد ٥٤٩٩، والثانية يوم الأحد ١٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣، العدد ٥٥٠٠.

الأخيرة من ابتذال. وما علمنا أن الكتابة فعل ناجز، تستمد مشروعيتها من داخلها، ولا تحتاج إلى وسائط من خارجها، فأنت تكتب لأنك تريد أن تكتب، وكفى بها غاية.

الكتابة لذّة، واللذّة لا تحتاج إلى من يفسرها، إنها الرعشة والومضة التي تتقد، كومضة في حلكة الليل البهيم. إننا مختلفون على الأفكار. ولكنا متفقون على مبدأ اللذة. فما بالنا نستحي ونغطي أفكارنا بهذا الوشاح الصفيق! صفيق لأنه لا يشف عما في دواخلنا، وندّعي أفكاراً، تموّه على صهيل الشهوة، في كتاباتنا. أكتب وتكتب. لأشير وتشير، أننا لسنا عرضاً زائلاً، بل نحن بما نمثله أو نتمثله، جوهر في صيرورة التاريخ؛ للمستحيل، وللزمن المعاد نصبو فيما نكتب أو بعض ما نكتب، نزجي الأغاني، ونرتل الأناشيد، ضد سورة الزمن المستبد. فما لنا لا نصرح ونقول: إن مصائر أفكارنا ومصارعها كانت تمر عبر قناة الذات، فكنا في آن واحد القاتل والمقتول. ازدرينا الصحافة، واستخففنا بالمنابر، وزوينا الوجوه عن الكاميرات، وزهدنا بالنقاش والحوار، لأنها تضن بالحقيقة، أو كنا على ما نعتقد، تسدل عليها الخمار وتزيفها، فتكون فاطمة سوزان، تمترسنا خلف الأفكار المشاعة، يمينها ويسارها، وبنينا حاجزاً من الوهم، نجتر مكرور الحديث عن الحصار، وعن زمن المؤامرة، إذا ما كنا على الضفة الأخرى. عن الكتابة والايديولوجيا واللذة، يتحدث تركي الحمد، ولا بد أن أعترف: أنه عوضاً عن أن يستسلم لسلطة السؤال، جرني معه إلى الانزلاق مع غواية الجواب، فتقمصت في المقدمة خطابه، وإن كان ليس لي فيه نسب.

تحولات ايديولوجية

■ كتبت في سن متأخرة تقريباً... هل هو عائق ايديولوجي، أم مجرد قناعة شخصية؟

ـ أنا الآن في الحادية والأربعين من العمر، وكانت أول مقالة كتبتها. وأنا في الثالثة والثلاثين، (أي قبل ثماني سنوات تقريباً)، وعندما أقول مقالة، فأنا أقصد بذلك أول مقالة منشورة، في صحيفة عامة أو سيارة.

نشرت هذه المقالة في جريدة **الرياض**، (التي أكن لها كل إعزاز

وتقدير) وكانت نوعاً من التعليق على أحداث عدن الدامية، في ذلك الوقت وحتى هذه اللحظة، أذكر كيف بالقلم دبجت تلك المقالة، وأرسلتها للجريدة.

لقد تملكني إحساس: أنني يجب أن أكتب، لأن لدي ما يقال، ولدي ما يمكن أن يساهم به في التعليق على حركة مجتمعاتنا. ومنذ تلك اللحظة، أمسكت بالقلم ولم أتركه حتى الآن؛ وأرجو ألا أتركه تحت أي ظرف.

أما لماذا لم أكتب قبل ذلك، وبذلك أعني كتابة منشورة، إذ إنني كنت أكتب كثيراً، ولكن هذه الكتابات، كانت تبقى حبيسة الأدراج، ولدي الكثير منها حتى الآن؛ فذلك راجع إلى كلا السببين اللذين ذكرت: أسباب ايديولوجية وشخصية في ذات الوقت. لقد كان لدي قناعات ومواقف ايديولوجية معينة، وكنت قادراً على الكتابة الايديولوجية، (وذلك كما تبين لي اليوم، عند الرجوع إلى تلك الكتابات القديمة غير المنشورة)، ولكنني كنت أمتنع عن نشرها، لقناعة شخصية في ذلك الوقت، أنها لن تضيف جديداً لما هو مطروح على الساحة الايديولوجية آنذاك، بل حتى هذا الوقت، لذلك كنت حريصاً على إبقائها لذاتي، حتى أتت اللحظة التي تحدثنا عنها سابقاً، والتي أحسست عندها: أن لديّ شيئاً يمكن أن أضيفه، ومن وجهة نظري على الأقل، تلك اللحظة لم تكن مجرد حرقة أصابع، تريد أن تكتب وأن تنشر، بقدر ما كانت النقطة الزمنية، التي أحسست عندها بالشك والارتياب، ومن ثم القطيعة مع مواقفي الايديولوجية السابقة، لأبدأ عندها باتخاذ مواقف، حاولت من خلالها التخلص، من أسر الايديولوجيا والمواقف القطعية، بشكل واع على الأقل، لا أدري هل أفلحت في ذلك، أم أن الايديولوجيا سجن دائم، حكم علينا بالبقاء بين جوانبه.

بالإضافة إلى كل ذلك ـ وسوف أكون صريحاً في هذا المجال ـ كان لدي موقف «شخصولوجي» (أي شخصي وايديولوجي في ذات الوقت)، من الكتابة في الصحف بصفة خاصة، لقد كنت أنظر إلى الصحافة، على أنها مجرد بوق إعلامي لهذا النظام السياسي أو ذاك، وبالتالي فإن المثقف المستقل والحر، لا يمكن أن يكتب في مثل هذه الصحافة، لأنه سوف يتحول إلى بوق إعلامي

بدوره، أو يُستغل في مثل هذا المجال؛ والحقيقة أن في مثل هذا الحكم، الكثير من الصحة، وذلك قياساً على مقولة «علمت شيئاً وغابت عنك أشياء»، فالصحافة وسيلة إعلامية وجزء من الإعلام، ولكنها وسيلة متاحة لنشر الثقافة أيضاً، بل إنها الوسيلة الوحيدة المتاحة، لنشر فكر ما أو موقف ما، على مستوى واسع، ولكنها تمنحك مجالاً، وحيزاً معيناً، لأن تقول ولو شيئاً يسيراً مما تريد أن تقول، أو أن تصمت نهائياً، حتى تأتي اللحظة التي تكون فيها قادراً على التعبير الكامل والحر، وفي هذه الحالة، أي حالة الحرية المطلقة، يكون دورك أساسياً أن تقول شيئاً، لأن الكل سيقول، ولن يكون لك أي قيمة، بالتالي، وهذا في الحقيقة أحد المآخذ على بعض المثقفين الصامتين، الذين يتخذون من عدم القدرة على التعبير الكامل، ذريعة للصمت وعدم الحركة؛ وهي ذريعة تعبر عن العجز حقيقة، وليس مجرد عدم القدرة على التعبير. إنهم عاجزون، ولذلك فإنهم يبحثون عن أي مشجب، أو أي قميص، ليحملوه عجزهم وعدم قدرتهم. أما خياري الخاص، وهو المبني في اعتقادي على مسلّمة معينة، هي: أن أي شيء خير من لا شيء، وأن ما لا يدرك كله لا يترك جلّه. فإذا أنا ساهمت، ولو بشيء يسير، وساهم الآخر بشيء يسير، فإن التراكم في مثل هذه المساهمات، سوف يحقق شيئاً، ويطور من الحياة؛ أما الإنزواء والصمت المطلق والعزلة الكاملة، فإنها لن تحقق شيئاً، وستبقى مجرد اجترار أحلام يقظة زائفة، ليس إلا. الحياة تسير ويبقى الصامتون على هامشها: لم يتأثروا بها، ولم يؤثروا فيها، وانتفى معنى وجودهم ذاته، لأنهم حقيقة أناس لا يعيشون الحياة، بقدر ما هم مجرد كائنات تأكل وتشرب وتشتكي لبعضها البعض، حتى تأتي لحظة الحق، فيخرجون من هذه الحياة، دون ترك أي بصمات أو طبع أي أثر.

المهم: كان هذا الموقف العقلاني السابق، هو الذي دفعني إلى الكتابة، بشكل متأخر، وكما يقول المثل: «أن تصل متأخراً خير من ألا تصل أبداً» وعلى أية حال، لست نادماً على ذلك، أي على التأخر في الكتابة، إذ إنني أعتقد أن هذا التأخير جعلني أكثر نضجاً وخبرة، ومتجنباً أخطاء كان يمكن أن أقع فيها، فيما لو بدأت مبكراً. مع كل تلك الوجدانيات التي رافقت مرحلة الصبا والشباب المبكر.

■ **بالفعل، فقد لمست من خلال قراءة كتابك: دراسات ايديولوجية في**

الحالة العربية(*) أن عندك تحولات ثقافية داخلية، خاصة وأن الكتاب: عبارة عن أبحاث كتبت في فترات زمنية متفاوتة.

ـ من لا يتغير فهو ليس إنساناً، وليس جزءاً من الحياة بالتالي؛ إذ إن الحياة ذاتها متغيرة. مثل هذا القول لا يعني أن يغير الإنسان من مبادئه ومنطلقاته، مثلما يغير من بعض ملابسه كل يوم، بقدر ما يعني نوعاً من المواءمة بين المبدأ والسلوك، أو الفعل، (أي المواءمة بين المجرد والمحسوس)، فالمبدأ كلي عام والسلوك جزئي خاص، وتكون المواءمة أو المعادلة الصعبة في كيفية تحقيق الانسجام بينهما، بحيث لا تكون متخلياً عن مبدئك في ذات الوقت الذي لا ترفض فيه الواقع رفضاً كلياً. أنت مثلاً، تؤمن بقيمة معينة، مثل الحرية بصفتها مبدأ من مبادئك؛ ولكن السؤال الملح هو: كيف يمكن أن تحقق الحرية؟ لديك في هذا المجال طريقان أو نهجان للتعامل مع المسألة أو القضية: إما أن تسعى إلى تحقيق هذه القيمة ـ أي الحرية ـ كاملة غير منقوصة، كما هي متصورة في الذهن الآن وهنا، وذلك اتفاقاً مع المبدأ التجريدي الأساسي، وإما أن تتواضع قليلاً، فتتنزل من علياء التجريد إلى مرارة الحس والواقع، فتوافق، أو ترضى على الأصح بالقليل، لعله يتراكم، فينتج الكثير في النهاية. لقد فكرت في هذه المسألة كثيراً، ووجدت أنه من العقل أن أرضى بالقليل المحسوس، خير من التصلب على الكثير المجرد، الذي قد لا يتحقق منه شيء، إذا بقيت على تصلبي هذا. بمعنى آخر، اخترت أن أكون تاريخياً، قبل أن أكون تجريدياً، والمبدأ هنا وهناك لم ينتهك، أو يلفظ، بقدر ما خضع لشيء من العقلانية في التعامل. أما بالنسبة للكتاب، فإنني أعتبره نوعاً من المرحلة «البرزخية»، بين الايديولوجية والموضوعية؛ ولعلك تلاحظ ذلك، من خلال الدراسات التي تضمنها الكتاب، إذ إن بعضها فيه نغمة ايديولوجية واضحة، إلى حد ما، تعكس بقايا الثمالة الايديولوجية السابقة، والبعض الآخر يميل إلى، أو يحاول أن يكون، أكثر موضوعية، رغم أن الموضوعية، عبارة عن ايديولوجية بحد ذاتها، مما يدفعنا إلى إعادة طرح السؤال: «هل كتب علينا، أن نعيش دائماً، بين جدران الايديولوجيا؟ وهل الايديولوجيا قدر إنساني لا محيد عنه؟» لا أمتلك إجابة وافية لمثل هذا السؤال، ولعله يكون شاغلي في أيامي

(*) صدر هذا الكتاب عن دار الطليعة، سنة ١٩٩٢.

المقبلة، لعلي أجد جواباً شافياً له، يرضي ذاتي أولاً، قبل أن يكون مرضياً للآخرين.

حملة قومية في صنعاء

■ تعرضت في أول مشاركة لك، في منتدى عربي، وكانت في صنعاء، لحملة نقدية عاصفة، من حسن حنفي وحسام عيسى.. ما تأثيراتها عليك، بوصفها التجربة الأولى في التعامل مع محيط فكري عربي؟

ـ نعم، لقد كانت ندوة صنعاء(*)، هي المناسبة الأولى تقريباً، التي تعرفت خلالها على بعض الأسماء، التي نقرأ لها وعنها، ونبجلها إلى حد ما، ولعل ذلك راجع حقيقة الأمر، إلى منطلقات ايديولوجية، قبل أن تكون معرفية. المهم كان مطلوباً مني في هذه الندوة، تقديم بحث حول: نشأة الدولة القطرية، من منظور وحدوي، وقد كان، ولكن قبل الاستطراد في الحديث عن الندوة والبحث، هنالك شيء لا بد أن يذكر، لقد كانت الفترة التي حضرت فيها ندوة صنعاء (١٩٨٨)، جزءاً من المرحلة الانتقالية، التي كنت خلالها، أحاول التحرر من التأثير الايديولوجي، والانتقال إلى الموضوعية، أو الواقعية كما أفهمها. ولقد انعكس ذلك كله على البحث الذي قدمته، والذي حاولت من خلاله، أن أقدم أو أعرض الأمور كما هي، أي كما تبدو خلال الواقع التاريخي، وليس من خلال رغبات ايديولوجية، أو أمنيات رغبوية. حاولت أن أقدم بحثاً أناقش فيه الأسباب الموضوعية، لنشوء الدولة القطرية، بغض النظر عن موقفي الذاتي، أو الايديولوجي من هذه الدولة، وبعيداً عن تلك الشعارات الفضفاضة، التي كانت تقف موقفاً عدائياً من الدولة القطرية، وتجعلها أس البلاء، وسبب كل مصيبة منيَ بها العرب في تاريخهم الحديث والمعاصر:

(*) عقدت هذه الندوة سنة ١٩٨٨، من قبل مركز دراسات الوحدة العربية، بالتعاون مع جامعة صنعاء. وقد طبعت أعمالها في كتاب يحمل عنوان هذه الندوة **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها**، صادر عن المركز نفسه، وكانت ورقة تركي الحمد عن **تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي**. وقد واجهت هذه الورقة، إضافة إلى ورقتين تقدم بهما، غسان سلامة، ورضوان السيد، هجوماً من قبل بعض المتندين، وكان عنوان ورقة الأول: **عوائق الواقع العربي القطري**، وعنوان ورقة الثاني: **الوحدة العربية: نظرة في أيديولوجية النقائض والبدائل**.

(وذلك في الحقيقة مما يتفق مع بنية العقل السياسي العربي خاصة، والعقل العربي عامة، من حيث إنه متطرف في أدلجته للأمور، وفي موقفه الأحادي من الأشياء وأسبابها ونتائجها)، على أية حال، ومهما كان الأمر، فقد كنت أتوقع أن يلقى البحث قبولاً حسناً من الحاضرين، لا سيما أن جلهم من ذوي الأسماء الرنانة، التي كنا لا نصدق، أن نلتقي بها شخصياً، فكيف بمحاورتها، غير أن الذي حدث من الكثير منهم، كان صدمة بالنسبة لي، إذ إنهم أمطروا البحث تجريحاً واتهاماً وانتقاداً. (وليس نقداً بناء)، على أسس ومنطلقات، لا علاقة لها بذات البحث أو مضمونه. فأحدهم، وهو بالمناسبة اسم كبير، وأنا لا أحبذ أن أذكر الأسماء، إذ إن ذلك لا يخدم القضية الفكرية المطروحة، والمهم هو الطرح على أية حال وليس الاسم، أقول: إن أحدهم تهجم عليّ شخصياً، (دون معرفة سابقة) وقال: إنني ومن خلال بحثي، لا أعني ولا أقصد ما أقول. فأنا في البحث أقول شيئاً آخر، لا يرد في ثنايا البحث ونصوصه المباشرة، وآخر اتهمني بالعمالة والإعلام الرخيص، (دون معرفة شخصية سابقة أيضاً)، حين قال: إنني من خلال بحثي، أحاول تبرير وجود دولة قطرية عربية معينة، وأبشر بهيمنتها، وكونها «الإقليم القاعدة»، خاصة بعد انحسار المرحلة المصرية الناصرية، وحقيقة: لقد فوجئت بردة الفعل هذه، التي لم تكن تناقش ما أقول، بقدر ما كانت تهاجم ما لم أقل، لا من خلال البحث ولا من خلال المناقشة، وقد كان ردي على هؤلاء بسيطاً جداً، وحاولت أن يكون هادئاً جداً، لقد قلت: إنني اكتشفت خلال هذه الندوة، منهجاً علمياً جديداً، لا نجده في كتب البحث العلمي، ولا مناهجه المعترف بها، ألا وهو المنهج «الباطني» هكذا أسميته، الذي يرى ما لا وجود له، ويسمع غير المقال، ويحكم بالظن لا باليقين، وينفي النص، من أجل نص غير موجود أصلاً. هذا بالنسبة للانتقاد الأول: أما الانتقاد الثاني، فلم يكن بعيداً عن الأول؛ إذ إنه افترض، وبصفة أنني مواطن دولة قطرية معينة، (هي السعودية طبعاً)، فإنني بالضرورة مجرد بوق إعلامي رسمي لها، وهذا غير صحيح، سواء بالنسبة لي أم لأي شخص آخر، ينتمي إلى دولة أخرى، والمسألة كي لا تفهم خطأ، وإن كان هناك من يريد أن يفهم خطأ، أقول: إن المسألة لا علاقة لها بالانتماء والولاء، بقدر ما إن الإعلام الرسمي، ليس بالضرورة أن يكون معبراً عن قناعات وآراء كل فرد وشخص في المجتمع، المهم كان ردي بالنسبة لهذا الانتقاد: أن قائله

إنما يسيء إلى نفسه بذلك، قبل أن يسيء إليّ، خاصة أنه اسم كبير لامع في بلده على الأقل، وفي مرحلة سابقة على الأقل أيضاً، يسيء إلى نفسه: لأنه بيّن أنه غارق حتى القاع، في أكاذيب ايديولوجية، لا أساس لها من الصحة، والدليل على ذلك؛ أنه لم يقرأ البحث، كما تبين من نقاشه، ولم ينتقده موضوعياً بالتالي، وإنما انطلق من أوهام شخصية، ورفض ايديولوجي معين، لا ينفع معه نقاش ولا يفيد معه حوار. هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى: من الذي يعطي الحق لمثل هؤلاء، أن يجعلوا من دولتهم القطرية، «إقليماً قاعدة»، ويدافعوا عن نفوذها وهيمنتها، وينتفضوا غضباً، إذا مس أحدهم هذه الدولة بأي سوء، ويحرموا الآخرين من هذا الحق، هذا إن كان هنالك حق في كل ذلك؟ إنه تناقض منطقي، لا يمكن أن يقبل به إلا فرد غارق في لجة الايديولوجيا حتى الرأس، دون أية إشارات موضوعية، ولو كانت بسيطة.
وفي خاتمة المطاف، خرجت من هذه الندوة، وأنا على قناعة تامة، أن هنالك خطأ ما في عقل هذه الأمة، إذا كان ذلك الجمع في جملته، (وليس كله) هو من يمثل هذا العقل، ولقد كان معظم المشاركين (ولا أقول كلهم)، في ندوة صنعاء، من المنتمين إلى «الحرس القديم»، الذين لا مجال للأخذ والرد معهم، إذ إنهم أصبحوا ذوي ايديولوجية بحتة، ترى ما تريد وتسمع ما تريد، هنالك إذن خطأ ما في عقل هذه الأمة، وفي بنيتها الفكرية، لا بد من أن ينقد إذا أريد لها، أي الأمة، الاستمرار في الفاعلية التاريخية، بل في الوجود البحث في هذا التاريخ، ولقد جاءت حرب الخليج الثانية، بعد سنتين من تلك الندوة، مصداقاً لتلك الأفكار، التي كانت تجول في ذهني، وذهن غيري، كي لا ندعي التفرد، «ولكن لا حياة لمن تنادي» ويبدو أن الأمر كذلك حتى اليوم.

حملة إسلاموية في الرياض

■ في أول مشاركة لك ـ أيضاً ـ داخل السعودية، وضمن فعاليات مهرجان الجنادرية، ووجهت بمعارضة، كتلك التي واجهتها في صنعاء أو أشد: هل هذه وتلك، أسهمت فيما بعد، في طروحاتك إزاء «الكيانية الوطنية»، وضرورة الحديث عنها قبل الحديث عن الدولة العربية الواحدة، والوحدة الإسلامية، كما عبرت عن ذلك إحدى مقالاتك؟

ـ مشاركتي في صنعاء أو في الجنادرية، لم تساهم كثيراً في طروحاتي

الثقافية عامة، والسياسية خاصة، هذا إن كان لدي طروحات تستحق النقاش، ليس ذلك انتقاصاً من الندوات، بقدر ما هو القول: إن هذه الطروحات ليست نتيجة رد فعل مجرد، بقدر ما هي نتيجة تأمل معين في الحالة العربية، تراكم عبر الزمن، وكانت هذه الندوات، من بعض منابر، يمكن التعبير فيها عن هذه الطروحات. أما ذات الندوات فإنها كانت، وما زالت، تلعب دور المؤشرات والعينات، الدالة على حالة العقل العربي، إذ إن من يشاركون فيها، يكونون غالباً أبرز العقول الفاعلة، وكذلك فإن الحضور الجماهيري فيها، وإن كان بسيطاً، يعطي مؤشراً عن اتجاهات العقل الجماهيري.

■ ألححت في أكثر من مقال، على التفريق ما بين الماركسويين والماركسية، والقومويين والقومية، والإسلامويين والإسلامية، وأتفهم الدوافع الموضوعية لمثل هذا التفريق والتمييز، ولكن دعني أسألك عن ملاحظاتك فيما يخص المصطلح الأخير، حينما نقلت هذا الحوار إلى أحد منابره، وهي جريدة **المسلمون**، لماذا لم ترد على نقّادك في هذه الجريدة، حين شدّدت على التمييز ما بين مفهوم الإسلام والإسلاموية؟

ـ التمييز بين المفاهيم تمييزاً دقيقاً في غاية الأهمية، من أجل بناء قاعدة معرفية، بين المرسل والمرسل إليه، والمخاطب؛ وذلك لقيام نوع من التفاهم الرمزي، الذي لا يفسح لسوء الفهم، على قدر الإمكان مجالاً، وعلى ذلك، فإن استخدام مصطلحات مثل: قوموية وإسلاموية وماركسيوية وعلموية وموضوعوية ونحو ذلك، ليس القصد منه الفذلكة اللغوية، أو مجرد التلاعب بالألفاظ، لإعطاء نوع من الفخامة في الخطاب، بقدر ما إن القصد: هو التحديد الدقيق، لما يراد التعبير عنه، فالماركسية ـ مثلاً ـ هي فلسفة معينة، ولكن الماركسوية: هي الصورة المؤدلجة من الماركسية، والقومية شعور طبيعي لأفراد أُمة ينتمون إليها، ولكن القوموية: هي الصورة المؤدلجة لهذه القومية، أي الصورة التي تعبر عن النظرة الايديولوجية لجماعة معينة، أو حزب معين تجاه هذا الشعور. بمعنى مختصر: فإن إضافة (ويّة) إلى آخر الصفة، تعني البعد الايديولوجي، وهو بعد احتكاري دائماً، إذ إنه يعبر عن رأي فئة معينة، أو جماعة أو حزب معين، تجاه عقيدة أو إيمان أو شعور عام، بحيث يقصره على هذه النظرة وذلك الرأي، وهو بذلك يتميز بالأحادية والقطعية، وأعتقد أن

ذلك شيء مدرك ومفهوم، ولسنا السباقين في استخدامه، ولسنا في مجال الإضافة هنا.

أما قولك لماذا لم ترد على نقّادك، فإنني أعتقد: أنه لم يكن هناك نقد ونقاد كي أرد عليهم. فالنقد يعني بداية التزام ذات الموضوع المنتقد أو المنقود، وبيان تهافته الداخلي إن وجد، ومدى العلاقة المنطقية بين أجزائه ومقدماته ونتائجه. وكذلك مدى انسجامه مع الحقيقة الخارجية، أي الواقع المحسوس والمعاش. أما ما تسميه نقداً لما طرحه أفراد أو جماعات، فهو لا يعدو أن يكون تهجماً شخصياً، خارجاً عن ذات الموضوع، وأنا أرفض في هذه الحالة النزول إلى المستوى الشخصي، لأنه لا يفيد القضية المثارة، بأي شكل من الأشكال، كما أنه بصفة عامة: موقف لا أخلاقي مرفوض؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن كثيراً من هذه «الانتقادات»، ليست إلا عرضاً للرأي المخالف والموقف الايديولوجي المعارض لما أطرح، يتخذ أسلوب النقد طريقاً للعرض. وفي هذه الحالة، فإنه لا مجال للرد، لأن المسألة غير متعلقة بالموضوع، بقدر ما هي متعلقة بعرض الآراء، وهذا حق للجميع: الموافق والمعارض على حد سواء، ولا أملك معه حق الرد، إذ على ماذا أرد؟ فقد عرضت رأيي، وعرضوا آراءهم وللمخاطب أن يحكم. لا يكون الرد إلا عندما يكون النقد وفق الوصف المعروض سابقاً، أما غير ذلك فإنه، أي الرد، لا يعدو أن يكون تشنجات لفظية، وتراشقاً كلامياً، لا يفيد القضية المثارة، ولا يؤدي إلا إلى مزيد من العداء، ومزيداً من الكره، ونحن في غنى عن كل ذلك.

عروبة الخليج وإسلامه

■ ما هي انطباعاتك عن ساحتنا الثقافية المحلية، قبل أن تدخلها، وانطباعك الآن بعد أن صرت أحد الفاعلين فيها؟

ـ سوف أكون صريحاً معك، وأقول إنني لم أكن من المتابعين لما يدور في ساحتنا الثقافية، لأسباب شخصية وفكرية وايديولوجية، لعلك استشففتها من خلال هذا الحوار.. كل ما أستطيع أن أقوله: إن ما يتعلق بما يجري على هذه الساحة اليوم، خاصة وأنني من محاولي المشاركة فيها، ولا أقول الفاعلين، إذ إن ذلك شرف لا أدعيه، على أية حال، أعتقد أن ساحتنا الثقافية، ليست بذلك

السوء الذي يتصوره البعض، كما إنها في ذات الوقت، ليست بتلك القوة، التي تجعلها قادرة على منافسة ساحات ثقافية عربية أخرى، وصلت إلى مستوى رفيع من التطور والإبداع، مثل الساحة المغربية تحديداً. هذا لا يعني الحكم باللافاعلية، إذ إننا ننمو، وبمعدلات أكبر، من تلك المعدلات السائدة في ساحات أخرى، التي تعاني تقهقراً وليس تقدماً، وأرجو إعفائي من ذكر بعض هذه الساحات بالاسم، لأن ذلك يخلق إشكالات، نحن في غنى عنها من ناحية، ولا يخدم الناحية الثقافة من ناحية أخرى. نعم لدينا فاعلية ثقافية، وإن كانت دون المستوى المطلوب، بمعنى أن وتيرة تطورها أقل من تلك الوتيرة، التي تلحظها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي خاصة، ولعل ذلك راجع إلى ظروف وعوامل داخلية، تجعل من القضية الثقافية مسألة حساسة، لهذه الفئة أو تلك، مما يعطل الانطلاقة، ومن ثم الإنتاج الأبداعي. نحن لا نعاني نقصاً في المثقفين، أو المتعلمين، أو تكنولوجيا الثقافة، وبالتالي فإن إمكانيات الإبداع والإنتاج موجودة، ولكننا نعاني معوقات كثيرة للإبداع، يحتاج بحثها إلى بحث مستقل بذاته، يخرج عن مجال هذا الحديث المنطلق. لسنا أقل ذكاء من الآخرين، ولسنا أقل ثقافة، ولسنا أقل قدرة على التعامل مع متغيرات الزمان والمكان، ولكننا أقل عطاءً لأسباب خارجة عن الإرادة، ولا دخل للذات الفاعلة فيها، وحسبي ذلك من تحليل. إذ إننا نكاد نصل إلى خطوط حمراء، لا أريد أن أتجاوزها، لأن الشجاعة ليست في أن كل ما يعرف يقال، بقدر ما إن الحكمة في أن يقال ما يمكن قوله، بشرط الإيمان بهذا القول، وليس تدليس الحقيقة.

■ من هذه الناحية، هل تؤمن أن هناك مركزاً وأطرافاً في العالم العربي، وأن ثمة صراعاً يجري من قبل الأطراف، لزحزحة الترسيمة الثقافية الثابتة؟

ـ المنافسة «وصراع الأفكار» شيء جيد، بل مطلوب، لأن احتدام الأفكار هو طريق الحقيقة، التي هي نسبية، في خاتمة المطاف، وكما يقول المثل: فإن الجواهر لا تظهر إلا بحكها، هذا الجدل وهذه المنافسة، غير مقيدة بدولة معينة أو إقليم معين، أو نحو ذلك، إذ إن الفكرة بذاتها، ترفض الحدود، وترفض «المواطنة الدائمة» لأرض ما. إنها، أي الفكرة، حرة منذ المولد وحتى الختام. وفي هذا المجال، فإن القول بوجود مركز وأطراف، أحدهما يصنع الفكرة وينشرها، (المركز)، والآخر يتلقاها. ويحاول أن يتشربها، (الطرف)، فيه الكثير

من الصحة، ولكن ليس بشكل مطلق. ففي مرحلة تاريخية معينة، قد تكون دولة ما، وإقليم ما، أكثر تقدماً من البقية، وذلك نتيجة عوامل ومتغيرات موضوعية وتاريخية معينة؛ وبالتالي نتيجة لذلك، فإنه لا بد أن تكون هذه الدولة أو ذلك الإقليم، أكثر قدرة على الإنتاج الفكري، وإفراز الأفكار، مقارنة بالآخرين. ولكن مثل هذه الحقيقة، لا تعني أن تبقى دولة معينة أو إقليم معين، المركز كل الوقت وفي كل زمان، إذ إن ذلك محكوم بظروف وعوامل تاريخية، ترتبط بدورها، بدرجة التطور التاريخي لهذا المجتمع أو ذاك. ومثل هذا القول، لا يعني الانتقاص من قدرة أو «كرامة» هذه الدولة أو ذاك الإقليم، بقدر ما يعني أن المنافسة الثقافية المرتبطة بالتطور التاريخي للمجتمعات، أدت إلى تضييق الفجوة بين «المركز» و«الأطراف»، ومهدت الطريق، لئلا يكون هناك مركز، ولا أطراف، بل تفاعل ثقافي شامل، يغني ويثري كافة الأطراف، بحيث لا يكون هناك «منتج» للأفكار، «ومستهلك» لها، بقدر ما يشارك الجميع في الإنتاج والاستهلاك معاً. لكن المشكلة هي: أن هناك بعض «المفكرين»، تسكنهم نظرة شوفونية، للعلاقة بين دولهم وبين الآخرين، بحيث يتشبثون بمقولة «المركز» و«الأطراف» طوال الوقت، تشبثاً غير موضوعي، وغير تاريخي، ولكنه خاضع لنظرة قطعية دوغمائية، مفرطة في دوغمائيتها. والغريب أن مثل هؤلاء، يعتبرون أنفسهم «حراساً» للنهج القومي، والنهج الليبرالي، وغير ذلك، ولكن عندما تأتي المناقشة إلى هذه المسألة، فإنهم، شعورياً ولا شعورياً، يربطون كل نهج قومي «صحيح»، بدولهم، وينظرون نظرة دونية إلى الآخرين، وكأنهم خارج التاريخ، وخارج مجال التطور، ومما يؤسف له: أن ما ننتقده وينتقده هؤلاء «المفكرون»، من النظرة الدونية الشوفينية القطعية الغربية تجاه مجتمعاتنا عامة، يمارسونه بشكل فاضح، عندما يكون الحديث عن العلاقة بين المجتمعات العربية ذاتها، وتبقى «النظرة النمطية» لمجتمعات معينة، غير قابلة للتطور، أو أنها أسيرة للتخلف، ومستحقة للازدراء طوال الوقت، وكل الوقت، دون أي اعتبار لما هو موضوعي، بل حتى لما هو ايديولوجي، ومجتمعات الخليج، بصفة خاصة، تعاني هذه النظرة تجاهها، إذ كما ينظر الغرب إلى العرب عموماً، وفق نظرة دونية معينة، فإن العرب ينظرون إلى أهل الخليج نفس هذه النظرة، ولا يضر أهل الخليج ذلك، بقدر ما إنهم يأسفون لمثل هذا الموقف، من مفكرين ومجتمعات، كانت يوماً ما مركزاً وكانت يوماً ما إشعاعاً

حضارياً، وكلنا يعلم أن «كان» فعل ماض، ولكن قومي لا يعلمون.

■ هل تعتقد أن المثقف الخليجي بصورة عامة، مسكون بدونية تجاه المثقف العربي؟

ـ لا، ليس هو شعور بالدونية، بقدر ما هو احترام زائد، يصل إلى حد التبجيل أحياناً، وذلك ناتج، كما ذكرنا سابقاً، عن ظروف وعوامل موضوعية تاريخية، جعلت مجتمعات معينة مراكز ثقافية، وأخرى أطرافاً، ولكن دوام الحال من المحال؛ وأعتقد أنه بعد حرب الخليج الثانية، بدأ هذا التبجيل في النقصان، وأصبح التعامل الثقافي بين المثقف العربي عامة، يقترب من المساواة والندية، وأقول هنا «يقترب» وليس بشكل كامل، وذلك ناتج عن أن هذه الحرب وتلك الأزمة، كشفتا عن مدى «عشعشة» الايديولوجية، في ثنايا العقل العربي من ناحية، وعن مدى ابتعاد أهل الخليج عن «العروبة»، في رأي الكثير من مثقفي العالم العربي، رغم أنهم هم أصل العروبة ومنشؤها، ولكن مقولات ايديولوجية معينة، أبعدتهم عن هذه العروبة، بل حتى عن الإسلام، لأن مسلكياتهم وأوضاعهم، لم تلائم أصحاب تلك المقولات، التي فُصّلت على عرب دون عرب. وعلى الرغم من الخسائر المادية والوجدانية، التي منينا بها، من هذه الحرب، فإن نتائجها الفكرية والثقافية ذات أثر إيجابي معين، ومناقشة مثل هذا الأمر، تحتاج إلى مساحة أكبر من هذه المساحة.

أتحول إلى سيجارة، فأنفث ذاتي على الورق

■ تكاد تميل إلى العزلة، إذ إنك لا تشاهد في المنتديات الثقافية العامة، هل هذا موقف؟

ـ لست صاحب موقف ضد المنتديات الثقافية العامة، ولعلك تقصد في السعودية خاصة، كما أنني لست ميالاً إلى العزلة بشكل كامل، إذ يبقى للعزلة إيجابياتها، من حيث الإنتاج والاختلاء بالنفس، بعيداً عن مظاهر قد تبعدك عن الجوهر، المهم، ما يمكن قوله في هذا المجال: هو أنني أشارك إذا كان لدي ما أقوله أو أضيفه، أما مجرد الحضور، ومجرد الحديث والكلام، لأجل الحديث أو الكلام، فهذه أمور لا أستسيغها، بل لا أحسنها، ولست ذا باع فيها.

■ هل «تبيّض» ما تكتبه؟

ـ لا أقرأ ما أكتبه إلا بعد نشره، وهذا ليس استهانة بالقارئ، بقدر ما إنه

نابع من فلسفة معينة في هذا المجال، فعندما أمسك القلم لأكتب موضوعاً معيناً، تكون فكرته قد اختمرت، وطريقة عرضه المنطقية قد اتضحت في الذهن، وبالتالي لا تكون الكتابة على الورق، إلا مجرد صورة زنكوغرافية، لما هو موجود في الذهن، أو مجرد تفريغ كمبيوتري، إن صح التعبير، لما سبق أن أعد في الذهن مسبقاً. ومن ناحية أخرى، فإن لدي قناعة، في أن الكتابة الأولى هي فعلاً ما يعبر عما يختلج في النفس، أو يدور في الذهن، وعندما يعيد الإنسان ما سبق أن كتب «التبييض»، فإنه في الحقيقة، يمارس عملاً تجميلياً واعياً، أو شعورياً لمشروع قطري، وهذه مسألة مطلوبة أكثر الأحيان، ولكنني لا أحبذها: إذ لا أجدها تتسق مع قناعات معينة في ذاتي. هذا بالنسبة للكتابة الإبداعية، أما بالنسبة للكتابة «البحثية» فإنه لا بد من المراجعة، وليس التبييض كما أفهمه، إذ إن مثل هذه الأعمال، قائمة على حصر المتغيرات والعلاقات، وهذه تحتاج إلى إعادة نظر، إذ قد يكون الباحث قد أغفل شيئاً. وحتى في هذه الحالة، فإنني غالباً، لا أبيّض، بل تكون مراجعة سريعة، إذ إنه، وكما قيل سابقاً، تتم الكتابة بعد أن تكون الصورة كاملة في الذهن.

■ ماذا تمثل لديك الكتابة؟

ـ بكل بساطة ودون إطالة، الكتابة: هي اللذة في أن تكون لك رسالة تعبر عنها، واللذة في صراع الأضداد في ذاتك، من خلال صراع الأفكار، واللذة في مخاطبة الجميع، ومخاطبة الجميع لك، إنها، أي الكتابة، اللذة كل اللذة بلا حدود ولا انتهاء ولا ارتواء.

■ ما هو النقد الذي تستاء منه؟

ـ لا أستاء من النقد، فالنقد الحقيقي جدل أفكار، من خلاله تنبثق الحقيقة، ولكنني أستاء من الهجوم أو التهجم الشخصي، والاستعراض الذاتي، على حساب الآخرين باسم النقد.

■ هل تدخن أثناء الكتابة؟

ـ لا أدخن فقط أثناء الكتابة، ولكنني أتحول إلى سيجارة دائمة الاحتراق، وهذه عادة سيئة، ولكن ما العمل، وقد أصبح هناك نوع من التلازم بين نفث الدخان في الهواء، ونفث الذات على الورق؟!

مستقبل «التنوير» في ظل أسماء ماركسية مرتدة

راوية عبد العظيم

من مواليد القاهرة، سنة ١٩٤٩. تخرجت في كلية التجارة، جامعة عين شمس سنة ١٩٧٧. عملت في بداية حياتها العملية، مسؤولة نشر في دار الثقافة الجديدة، كما عملت لمدة عام مسؤولة نشر في مكتبة مدبولي، وفي عام ١٩٨٥. استقلت بتأسيس دار نشر خاصة، هي دار سينا[*].

لم تكن القضية التي رفعها رمسيس عوض، على (دار سينا للنشر) في المحاكم المصرية، بسبب نشرها كتاب أخيه الراحل، لويس عوض، المصادر: **مقدمة في فقه اللغة العربية** دون إذن من الورثة، هي القضية الأولى في تاريخ هذه الدار الفتية والصغيرة؛ فهناك قضايا قبلها، جعلتها قريبة من دائرة الأضواء الإعلامية، لأن اسم الدار، ارتبط بالنشر لكتاب مصريين مشاغبين مثل: سيد القمني وسعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد؛ فلعل بعضنا يتذكر، أن خمسة كتب ألفها الثاني، قد صودرت في معرض القاهرة الدولي للكتاب، إضافة للزوابع التي أثارها كتابه: **الإسلام السياسي**، ومعركة فهمي هويدي حوله، أول ما ظهر، وظهر معه كاتبه. والكتب الخمسة أصدرتها هذه الدار المشاغبة.

كما أنها نشرت للثالث، كتابه: **نقد الخطاب الديني**، الذي كان سبباً، من أسباب عدم نيله الترقية بالجامعة التي يدرّس فيها، ومن ثم طرحت على الرأي العام، ما يسمى «قضية أبو زيد». هذا من ناحية القضايا السلبية، التي عرفت

(*) تم الحوار في القاهرة، الحوار كان مكتوباً، وقد نشر في جريدة **الشرق الأوسط**، العدد ٥٧٤٣، يوم الجمعة ١٩ آب/أغسطس ١٩٩٤.

بها الدار، على الصعيد الإعلامي، أما من ناحية القضايا الإيجابية، فيمكن أن نذكر أن أهم كتاب في (معرض أبو ظبي) الدولي، لسنة ١٩٩٤، فاز به أحد إصداراتها الأخيرة، وهو كتاب **اللفظ والمعنى بين الايديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم** من تأليف طارق النعمان.

راوية عبد العظيم، صاحبة الدار ومنشئتها، والمدير المسؤول فيها، ترفض وصف الدار بالدار المشاغبة، وترفض أن يوصف بعض من نشرت لهم الدار، بالكتاب المشاغبين، وتقول: «نحن لا نعبث، فنصر حامد أبو زيد، وسعيد العشماوي وسيد القمني مفكرون، ومفكرون كبار، ولقد نشرنا إصداراتهم دون أن يكونوا معروفين بالقدر الكافي، بل عرفوا من خلال الدار».

وتضيف موضحة الهدف الذي تتوخى تحقيقه الدار، فتقول: «إننا نملك رؤية للعالم، من خلال رسالة تنوير حقيقية، للبحث عن حقيقة العقل والفكر العربيين؛ وهدفنا: أن ندخل القرن القادم، من خلال خطة نشر، تتحرك بالعقل العربي للأمام، ونفتح أفقاً آخر، دون التقيد المعطل للعقل، من خلال قيمنا وأفكارنا، النابعة من تقاليدنا وموروثاتنا».

وفيما يلي الحوار الذي أجريناه؛ مع راوية عبد العظيم، عن الدار والقضايا التي أثارتها:

■ معروف عنك، أنك كنت مشتغلة بمسائل النشر والثقافة، من زاوية ايديولوجية واضحة ومحددة، فأنت كنت تعملين سابقاً بـ «دار الثقافة الجديدة»، وهي جهة نشر ايديولوجية واضحة، حددت رسالتها بنشر الفكر الماركسي لا غير. عندما أسست هذه الدار، ومع مزاولتها لفعاليتها في النشر، لم تلتزمي بخطك السابق، فعبرت الدار عن توجه ليبرالي عام، وإن احتفظت بخط (تقدمي) هو الآخر عام.. هل هناك مراجعة فيما يخص اتجاهك السابق؟ أم إحساس متأخر، بأولوية التنوير على التوجه النضالي السياسي، الذي أفلس في مواجهة مجتمع المعلومات المفتوح؟

- بالطبع، أي إنسان «دوجماتيك»، يتوقف عقلياً، ويصبح متخلفاً عن التطورات المتلاحقة، وأن الفكر الماركسي الذي أشرت إليه، كان مطلوباً في لحظة تاريخية معينة، ولكنك تلاحظ الآن، الثورة المتلاحقة في المعلومات،

وتبدل المفاهيم الجامدة، ولكن هناك عموداً فقرياً، يجعلنا نراكم ونتقدم من خلاله، ونرى أن دورة الحياة لا تكتمل، إلا بالتقدم، من خلال الميراث الضخم الذي نملكه، ومع ذلك، لا نستطيع أن نتوقف عنده فقط، فلا بد لنا، من صنع التقدم والتحرر، والنقاش الحر، وأيضاً إشارة إلى كلامك حول الإحساس بالتنوير أقول لك: إننا لا نستطيع أن ننحاز إلى فكرة معينة، واعتقاد معين، دون تنوير وتعليم حر، من هنا يصبح الاختيار حقيقياً وليس براجماتياً.

ماركسيون مرتدون في ثوب ليبرالي

■ كيف نفرق بين رسالة التنوير، والرسالة الهدمية السلبية، ومطبوعاتكم يمكن أن تتهم، بأنها تتحيز للمفهوم الأخير.. هل غايتنا حرية الفكر؟ أم تبني وجه ومن وجوه هذه الحرية، (ولنقل إنه الإلحاد أو الريبية، أو تبني ايديولوجية مناقضة للأفكار الاجتماعية المتوارثة) على أنه الحقيق بالحرية، والجدير بالفرض؟

ـ ليس هناك فكر سلبي أو إيجابي في المطلق، وهذا السؤال تحديداً، ينظر إلى المجتمع بوصفه طفلاً، ويحتاج إلى الرعاية، إننا ننشر كل ما يهدم ويبنى في الوقت نفسه. وإذا نظرت إلى ما قدمنا، فستعرف أننا من قلب الأفكار، نخرج بفكرة حول كتاب أو مشروع متكامل: سياسي، اقتصادي، فكري، ونحن لسنا ضد فكر معين بوصفه فكراً، إننا ضد تزييف الفكر، ووضعه في قوالب جامدة، ونرى أن هذا الميراث الطويل، لا بد أن يناقش ويوضع في الثورة العلمية الهائلة.

■ لماذا خرجت على المزاج النسوي السائد لدى الكاتبة العربية، حينما تجعل من ذاتها كامرأة، موضوعاً لاهتمامها، وتصر على أن تحريرها، هو فاتحة التنوير، لقد تعودنا أن يكون الجانب الذهني من قضية التنوير، والتركيز عليه، امتيازاً رجالياً.. فأين تبدأ لحظة التنوير من وجهة نظرك؟

ـ إن قضايا النشر والعمل العام، ليست خاصة بالرجل، بل خاصة بالرجل والمرأة العامة معاً، لأنهما يكونان المجتمع، والتقسيم بين المرأة والرجل، تقسيم غير موجود أصلاً، إلا في أذهان الذين ينتقصون من قدرة المرأة وحتى الرجل، أما بخصوص قضية التنوير، فهي رؤية لواقع تحول فجأة إلى عالم مقهور، اقتصادياً وفكرياً وسياسياً، ومن هنا كانت الدار، تحتفي بما يناقش

ويجادل ويضيف، وليس ما يثبت الحال بما هو عليه، فنحن نعد من خلال إصداراتنا، أهم دار تنويرية في العالم العربي، فقد بدأت في مشروع النشر، وفي ذهننا هذا النقص الشديد، والانتكاسة العقلية في المجتمعات العربية؛ فبعد رواد النهضة، اختفت الاجتهادات، واختفت المناقشات، وصارت المجتمعات العربية في أواخر القرن الثامن عشر، وليس في أواخر القرن العشرين، ولحظة التنوير تبدأ من التراكم الذي صنعه الإنسان العربي.

التغيير والتسجيل

■ هل تعلقين أهمية على دور الكتب، في عملية التغيير الاجتماعي والثقافي، أم أن القضية تتعلق بتسجيل موقف ما؟

ـ بالتأكيد: إننا نبحث عن المجتمع الحر والمتقدم، ونحلم بأن نساهم في التغيير السياسي والثقافي، ولا نريد فقط أن نسجل موقفاً لكسب بعض التعاطف، إننا كما قلت لدينا خطة تحترم عقلية القارئ، لذا نقدم له منشوراتنا التي تتعارض فكرياً في أحيان كثيرة مع فكره.

■ ما مستقبل التنوير في ظل أسماء ماركسية مرتدة، تريد أن تعبّر عنه، وليست أسماء ليبرالية حقيقية؟

ـ إننا بجانب آخرين نقدم فكراً مستنيراً، ونستطيع أن نقول: إن الماركسية في حقيقتها، كانت ليبرالية وهي متحولة، بوصفها فكرة في التحول الاجتماعي والإنساني، لذا لا نرى أي تراجع عن الأفكار المتقدمة الباحثة عن الحقيقة في أشكالها المتعددة، وإننا لا نسجل ولا نريد ـ كما قلت ـ موقفاً محدداً في لحظة تاريخية، بل نطمح لصناعة تراكم معرفي، ممتد في الماضي والمستقبل؛ وهي بالفعل لحظة القراءة الحقيقية لعالم يتحول سريعاً، لا بد أن نلحق به، وإلا أضعنا أجيالنا القادمة.

لويس عوض وعبد الرحمن بدوي ورغده

■ تحت أي مسوغ قانوني، نشرتم كتاب لويس عوض: **مقدمة في فقه اللغة العربية** فلقد ادعى عليكم ورثته أنكم نشرتم كتاباً مصادراً، ودون إذن

ورثته، وقد ادعى هذا شقيق الراحل رمسيس عوض.. بماذا تردون؟

ـ الكتاب ملك العقل العربي أولاً. وثانياً لقد أصدرنا بياناً إضافياً حددنا فيه موقفنا من الكتاب، وقلنا إننا نشرناه من خلال الورثة والاتفاق معهم. إننا لم ننشر كتاباً خارج الاتفاق مع أي مؤلف، لأننا نسعى إلى الفكر أولاً، ولسنا مع الترويج المادي الجشع، كما يريد رمسيس عوض، وأدعوك لقراءة مذكرات لويس عوض عن أخيه في كتاب: **أوراق العمر: سنوات التكوين**(*). وأريد أن أصحح معلومة: إن رمسيس عوض ليس له الحق في التعاقد معنا. ونحن قمنا برفع دعوى ضده لإثبات التعاقد، وهو يريد نسبة عالية من المال(**).

■ يبدو لي أنكم تسوقون بعضاً من إصداراتكم، من خلال مظلة الممنوع في العالم العربي.. ويعزز هذه الملاحظة، نشركم كتاباً نافداً، لمفكر يميني مصري، وهو الدكتور عبد الرحمن بدوي، وإعادة طبعه، هذا الكتاب هو **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**(***)، وهو كتاب لكاتب، كثيراً ما أهمله المثقفون المصريون، خاصة المتياسرون منهم؟

ـ لم يهمل عبد الرحمن بدوي قط، من أي فئة ثقافية عربية، بل على العكس، كان معلماً واستاذاً للفلسفة، ولا أتفق في تصنيفه إلى اليمين أو إلى اليسار، فهو في الأساس مثقف عربي بارز، ثم إن **تاريخ الإلحاد في الإسلام** ليس كتاباً ممنوعاً، وتراثنا الإسلامي يزخر بالحوار والجدل، ولديك ابن الراوندي وغيره. إن الحضارة على طول التاريخ، كانت حضارة نقاش، وأؤكد لك أننا لم ننشر كتاباً ـ أي كتاب ـ لأنه ممنوع، إننا نشر ما نعتقد بأنه سوف يثير ويحرك العقل العربي، في ظل التغيرات الملحة على العقل العربي، أم أنك تريد أن نعود إلى لحظة البدايات.

■ حدثتني كثيراً عن رسالة التنوير، التي تحملها الدار على عاتقها، فهل ديوان الفنانة رغدة «مواسم العشق» جزء من هذه الرسالة؟ وأود أن أسأل ـ

(*) هذا الكتاب هو سيرته الذاتية، وقد صدر في القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٠، والصفحات التي أشار فيها إلى أخيه من صفحة ١٠٨ إلى صفحة ١١٤.

(**) نشرت له الدار فيما بعد أكثر من كتاب من موضوعاتها، الإلحاد والهرطقة في الغرب!

(***) صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، سنة ١٩٤٥. أما الطبعة الثانية، فقد صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، سنة ١٩٨٠.

أيضاً ـ هل طبعكم للديوان جاء لمقاييس فنية محضة، أم لمعايير تجارية بحتة؟

ـ لم تجب راوية عن السؤال، ولم توضح العلاقة التي تربط شعر رغدة بنقد لويس عوض وفلسفة عبد الرحمن بدوي!

أما بعد،،

فإذا كان البعض يغمز من قناة طرح العلمانية، في المشرق العربي، فيستدعي الباطن، ويهمل الظاهر، وذلك من خلال التركيز على ملابسات النشأة، وانتماء الدعاة إلى واقع المغايرة الملّي، في مجتمعات شديدة الانقسام من هذه الناحية، مما أبرز العلمانية عند هؤلاء الدعاة للعلمانية، وعاءاً وحيداً، لاستيعاب هذه الفسيفساء الاثنية، ومحاولة تجاوز تناقضاتها في تلك البلدان، بتحييدالدولة تجاه مسألة الدين والعرق والمذهب، أقول: إذا كان البعض يغمز من علمانية المشارقة، بالتركيز على الهوية الأصلية لدعاتها، فكيف لنا أن نفهم هذا الصراخ، وهذه الحدة، التي تصاحب دعوة العلمانية في مصر، خاصة من جانب العلمانيين المسلمين؟ لماذا لا تكون في المغرب، وفيها أكثر من أبو زيد؟ لماذا يتحول باحث إلى قضية إعلامية استفزازية، قد تكون حياته ـ لا قدر الله ـ ثمناً لها، بين لحظة وأخرى؟

وما مدى مسؤولية أبو زيد نفسه عن هذا المأزق الحرج، الذي أوصله إلى أن يؤكد إسلامه، ويظهر هو وزوجته في إحدى الصحف، وهما يقرآن في صحيح البخاري؟!

إجابة عن هذه الأسئلة، أقول: إن نصر حامد أبو زيد، هو من أخرج نفسه من سياق الباحث الموضوعي، إلى سياق الكاتب الملاكم، الباحث عن خصومات خطرة، منذ كتابه: **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، فموضوع تراثي قديم، ومتخصص كهذا الموضوع، ما له وللراهن الايديولوجي على الساحة المصرية اليوم، من محمد متولي الشعراوي[*]، إلى شركات توظيف الأموال؟[1].

إن نصر حامد أبو زيد كمن يقود سيارة، ولا يكاد يكف عن التلفت

(*) توفي في التاسع من شهر حزيران/يونيو، سنة ١٩٩٨م.

(١) راجع تمهيده للكتاب من ص ٩ إلى ص ٣٢. والكتاب صادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٠.

يمنة ويسرة، يهجو هذا، ويلاسن ذاك، بأنهم لا يلتزمون أصول القيادة السليمة، وينسى أن ينظر غايته الأساسية وقائد سيارة كهذا لا بد أن يرتطم بغيره.

وأبو زيد، إما أن تكون لديه رغبة قوية في الانتحار، أو أنه ـ إذا ما أسأنا الظن ـ استحلى هذه اللعبة الإعلامية، التي قفزت باسمه من دائرة ضيقة، من اهتمامات الباحثين (وهي دائرة اللسانيات الحديثة، وقراءة التراث، وأمثاله كثر في العالم العربي) إلى نجم ثقافي، تتوالى عنه المقالات والتحقيقات، خاصة بعد حرمانه من الترقية الأكاديمية، ثم الدعوة التي رفعت عليه، للتفريق بينه وبين زوجته. وقد عادت عليه هذه الفرقعة الإعلامية بالفائدة، إذ إن كتبه الآن تباع، وتنفد من المكتبات، وهو طموح ما كان ليحلم به كاتب جاد مثله، يتعرض لمواضيع غير جذابة جماهيرياً. وقد سبق أن ـ كشف بسذاجة ـ عن مثل هذا الدافع الذي لا علاقة له بالعلم والبحث العلمي، ناهيك عن نشدان الحقيقة، وطلب الموضوعية، حسين أحمد أمين في كتابه: **رسالة من تحت الماء**، إذ يبدي غيرته، ناعياً هو وفرج فودة[*] ـ كما ينقل عنه ـ (حظهما الهباب) من مصادرة خمسة كتب لسعيد العشماوي، في معرض القاهرة الدولي للكتاب، مع أن في كتبهما ـ على حد رواية حسين أحمد أمين ـ ما يستحق المصادرة!![1]

لن أسرف بسوء الظن، في نصر حامد أبو زيد، ولن أعزله عن المناخ الثقافي السائد في مصر الذي أبين ما فيه: حدة الاستقطاب الايديولوجي، وشدة الفرز السياسي، التي تجعل نتاجات المثقفين المصريين مغموسة بهذا المشرب المر، فيكتبون، وكأنهم في صراع على الماء، وتلعب الصحافة هناك المحسوبة على خط التنوير والمتنورين، دوراً تأجيجياً، إذ إن عملها يصب في إذكاء الصراع، وصب الزيت على النار.

في الحوار الذي أجرته عبلة الرويني في مجلة **القاهرة** (١٣٢) تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣، مع نصر حامد أبو زيد، ما يكشف بعداً جديداً عنه، إذ

(*) اغتيل فرج فودة في ٧ حزيران/يونيو سنة ١٩٩٢، عن عمر يناهز السبعة والأربعين عاماً.

(١) راجع كتابه: ط ١، القاهرة، دار سعاد الصباح، سنة ١٩٩٢، ص ٢٨٣.

نصادف معلومة تقول: «إنه كان منتظماً في جماعة الإخوان المسلمين، وتشكل فكرياً من خلال أدبياتها، كما أنه تلقى تربية دينية صريحة في صغره، فحفظ القرآن الكريم، وأمّ أبناء قريته في ذلك العمر المبكر» فلربما كانت هذه المعلومة تلقي ضوءاً على روح المخاصمة، وخطاب الرفض الحاد للأفكار الأصولية، الذي يلجئه إلى «الخروج عن الموضوع»، باستنزال الصراع، وطلبه تعبيراً عن التمرد على الحضانة الفكرية الأولى، والدخول في تصفية حساب كامل معها، تحقيقاً للمفاصلة، وإعلاناً صاخباً عن الانتماء الجديد. إنه شيء يدعو للرثاء، أن يتحول باحث وكأنه قميص العلمانية المعاصر، الذي عن طريق قضيته، تُستدر العواطف، ويُجمع المؤيدون، بدل أن يُستفز فينا السؤال.

وتعتبر قضية (أبو زيد)، رأس الحربة التي يشن بها المثقفون العلمانيون، الحرب على مواقع الاتجاهات الإسلامية المحافظة، في الجامعات والصحافة والمساجد، والحياة العامة، فالحديث عن أبو زيد، لا يتم إلا للتوقف عند ما يسمى اليوم: بمعركة التنوير في مصر.

في عرف التقدميين، تعتبر هذه الانتقالة (من التثوير إلى التنوير) تراجعاً ونكوصاً، فالتنوير مرحلة برجوازية، تعبر عن انحياز طبقي، يعادي مصالح الجماهير، وثقافتها، بينما الثورة مرحلةً هي سدرة المنتهى. لكن ما يحدث في صفوف المثقفين التقدميين، هو العكس، فالجاري إقالة مصطلح الثورة، والهرب إلى مفهوم التنوير، ويمكن ملاحظة هذا، من قراءة كتابات جابر عصفور، وأحمد عبد المعطي حجازي، وغالي شكري، الذين يحتلون الواجهات الثقافية والأدبية في مصر. إضافة إلى مطالعة أي عدد من الكتابين الثقافيين الدوريين: **قضايا وشهادات**، الذي يكتب افتتاحياته، الناقد الفلسطيني، فيصل دراج، و**قضايا فكرية** الذي يشرف عليه، محمود أمين العالم. وفي سبيل تحقيق هذا المعنى (العودة إلى التنوير)، أُعيد إصدار بعض أعمال محمد عبده، وطه حسين، وعلي عبد الرازق، في طبعات شعبية ضمن سلسلة تحمل اسم **المواجهة** عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. مما أثار حفيظة الأقلام الإسلامية، التي شنت حملة عنيفة على هذه السلسلة، متهمة المثقفين العلمانيين، من وراء إصدارها بالإفلاس، وفرض جو من الإرهاب الفكري، وبعث فكر ميت، والمتأمل في هذه المرافعة، يجد أنها لا تخلو من ديماغوجية، فالحديث عن الارتقاء والإبداع،

على مستوى الخطاب، مرحلة لم يدخلها الفكر الإسلامي الحديث، إذ إنه يعاني حقيقة من أوهام المؤامرة، والمخاوف من الآخر، وإدمان تبسيط المفاهيم والعداء للثقافات، إنه لا يعدو في معظم تنظيراته الايديولوجية، سوى تنويع على كتابات آباء هذا الفكر، خاصة في مرحلته الثانية مع المودودي، وسيد قطب، بشكل خاص، ومع عبد القادر عودة، والندوي، والمبارك، والسباعي، ومالك بن نبي بشكل عام.

ومن حيث المبدأ، فإن إعادة طباعة أعمال ومطارحات جيل النهضة، ومن تلاهم، لا يعد إرهاباً فكرياً البتة، فالكل من حقه إعادة طباعة تراثه، أو ما يعتقد أنه تراثه، وما استخدام مصطلح الإرهاب الفكري في هذا السياق، إلا مجرد تلاعب بألفاظ، وتفريغ لها، من محتواها الحقيقي، إذاً كيف يكون الحجر على الفكر، إن لم يكن هذا حجراً على الفكر، ومصادرة له؟ وعلى كل حال أعتقد أن إعادة طباعة هذه الأعمال النهضوية، أفضل من إعادة طباعة حوارات صحافية مع الجن!

لكن هذا لا يمنع، من الإشارة إلى أن الاحتفاء بحقبة التنوير، والمفكرين الليبراليين، يأتي من فلول يسار اكتشفت أخيراً، أهمية اللحظة الليبرالية، في تاريخ الفكر المصري الحديث، تبحث فيها عن ملاذ، بعد الخيبات المتوالية، التي أصابت الأفكار الوطنية، وأفكار الاستقلال.

ويعتقد العائدون إلى مرحلة التنوير، أن المجتمع المصري بسبب المتغيرات السياسية والاقتصادية، التي جرت منذ السبعينيات، شهد انحساراً في مساحة التسامح، وانجرافاً إلى أفكار التعصب المستوردة، والتي ليست من قيم مجتمعهم، ولا من تراثه الخاص، مستشهدين بما كان يقوله مثقفوهم في الثلاثينيات، والأربعينيات، وما قبلها، والذي لو قيل الآن، لالتف حبل الردة على عنق قائله.

وهو اعتقاد يقفز على حقيقة: أن ما يعتبر مرحلة ذهبية لحرية القول والفكر، والذي تسامحت معه الذهنية المصرية، في تلك الأزمان، ساعد على إشاعتها الوجود الأجنبي من جهة، وأمية المجتمع المصري من جهة أخرى، وحتى هذه المرحلة الذهبية، لم تخل من وقائع مصادرة ومظاهر وتهم الهرطقة لكن حينما دخلت شرائح وفئات اجتماعية في نظام التعليم، وكسرت حاجز

أُميتها الأبجدية والثقافية، كان من الطبيعي أن تستعيد (وعيها المكبوت)، الذي ليس بالضرورة أن يكون كما نشتهي، في صف حرية الفكر، والاعتراف بحق الاختلاف والمغايرة.

إن هناك جداراً صلداً، بين وعي النخبة ووعي الجماهير، ولا أعتقد أن الوعي الأول سيخترق الوعي الآخر، لأنه يدخل عنده في باب الرطانة، التي لا يُعرف لها رأس من ذيل؛ والمجتمع المصري، أو أي مجتمع عربي آخر، قد يرفض الحداثة والعقلانية على مستوى الذهن والتفكير، لكنه، لا مناص له من ممارسة الحداثة، إنه يمارسها ويعيشها ـ على خلاف المثقفين ـ دون قوالب ذهنية مسبقة. والذي يثير الاستغراب ويدعو للدهشة، تناقض هؤلاء المثقفين العائدين إلى التنوير، فهم يرفضون أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما، وإذا ما فتحوا صدور مجلاتهم لمناقشتها، فهو للرد والنقض، وترجمة نقد معارضيها في الغرب وحسب، هكذا يفعل على سبيل المثال: غالي شكري، رئيس تحرير مجلة «القاهرة» مع هذا الفوكوياما المسكين، وفي الوقت نفسه لا يكف عن إطراء ومدح مداولات مفكري عصر التنوير العربي، وتكرار الحديث عن طه حسين.

إن ما أرجوه وبعقل متفتح، ألا يكون كلام (تنويريينا) مع احترامي الكبير لهم هو «نهاية التاريخ» على طريقة فوكوياما. لقد كان من قدر العقل في ثقافتنا، ألا يغادر منازل المحنة غالباً. ومما يؤلم أن هذا العقل تحول على يد غالي، وصحبه، إلى مناحة تشق فيها الجيوب، وتلطم الخدود. فمن يطلق في هذا العقل إمكاناته، ويخلصه من أسر هذه المراثي البائسة؟!

الإسلام ليس قسيماً للعقل

بنت الشاطئ

من مواليد دمياط (مصر) سنة ١٩١٢. درست الليسانس، والماجستير، والدكتوراه، في جامعة القاهرة. أستاذة جامعية، في جامعة عين شمس، وأستاذة زائرة لعدد من الجامعات العربية والإسلامية. درست في كل من: مصر والسودان ولبنان والسعودية والإمارات والجزائر والمغرب. نالت العديد من الجوائز في بلدها، وبلدان عربية أخرى، لها العديد من التحقيقات، ومؤلفاتها تربو على الأربعين كتاباً، من أهمها: **التفسير البياني للقرآن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، القرآن والتفسير العصري، قراءة في وثائق البهائية**، من أشهر كتبها شعبية، كتبها حول سيدات بيت النبوة، وسيدات عصور الإسلام المتقدمة. وقد توفيت في أول كانون الأول/ديسمبر سنة ١٩٩٨[*].

إن من يتحدث إلى عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) هذه الأيام، خاصة إذا ما كان المتحدث إليها صحفياً، سيفجأه العتب المختلط بمرارة من الصحافة والصحفيين، فهم تارة لا يعرفون من هي بنت الشاطئ، وبالكاد قرأوا لها كتاباً، أو لم يقرأوا لها شيئاً، وتارة أخرى، يقوّلونها ما لم تقله، كما حدث لها مع صحفية في الخليج، بدافع من الملق المتسامج، وذلك في سؤال عن انطباعاتها عقب فوزها بجائزة الملك فيصل العالمية في حقل الأدب العربي[**].

(*) تم اللقاء في القاهرة، وكان الحوار شفهياً،ونشر في جريدة **الشرق الأوسط**، العدد ٥٧٠١، يوم الجمعة ٨ تموز/يوليو ١٩٩٤.

(**) حصلت على جائزة الملك فيصل العالمية في الأدب العربي سنة ١٩٩٤، مناصفة مع وداد القاضي أستاذة الفكر الإسلامي في جامعة شيكاغو. وفي حيثيات منحها للجائزة، ألمحت لجنة الجائزة إلى جمع بنت الشاطئ النادر بين الدراسة العميقة لعلوم الإسلام، وعلوم العربية، وأشادت بتحقيقها لرسالة الغفران للمعري ودراستها الشاملة عنها والمعنونة بالغفران.

أما ثالثة الأثافي، فهي موقف صحيفة «الأهالي» المصرية منها عقب هذا الفوز، وهو موقف لا يوجد له تفسير معقول سوى العداء المحتقن لكل ما هو خليجي، أو صادر عن الجزيرة العربية فهل هناك أحق من هذه الجائزة: جائزة الملك فيصل العالمية ذات المنزع الإسلامي، بتكريم أكاديمية ومفكرة وكاتبة وأديبة كـ (بنت الشاطئ)، لها سبق ريادة في الفكر الإسلامي، والدفاع عن القضايا الإسلامية بروح المنهج لا بلغة العاطفة؟!

هل التي استلمت الجائزة نوال السعداوي أو لطيفة الزيات(*) ـ مثلاً ـ حتى يمكن أن يقلّب في وثيقة الاعتراض وينظر فيها على أساس أن الكاتبتين، لا تتسقان مع الجائزة، ولا الجائزة تتسق معهما؟! فهي من الجائزة، والجائزة منها!

ثم هل عرفوا: أن هناك علاقة حميمة تربط مفكرتنا بالبلاد السعودية من قديم. إذ كتبت عن هذه البلاد كتاباً، من كتب الرحلات الجميلة، وهو كتاب **أرض المعجزات: رحلة في جزيرة العرب**(**) كتبته بمداد القلب، وتوثب الروح لا بالخفق للمال، وتحت ضغط الحاجة، يوم كانت هذه البلاد في عوز وحاجة وقلة موارد، وليس لديها مال أو خيول تهديها، سجلت فيه ذكرياتها، حينما زارتها للعمرة، بدعوة من الملك فيصل بن عبد العزيز، فهي عرفته أميراً قبل أن يكون ملكاً، والتقت حينذاك بالمؤسس الكبير الملك عبد العزيز آل سعود.

فمن أحق بتكريم بنت الشاطئ من هذه البلاد؟!

هذا من ناحية المبدأ العام، أما من الناحية العملية فقد جاء فوزها وفق معايير علمية منضبطة، ومن أجدر منها إذا ما رشحت لها!

لسنا هنا في صدد الدفاع عنها، فلقد تصدت في مقالها الأسبوعي الثابت بجريدة (الأهرام)، في أكثر من حلقة، لهذه الحملات النزقة، التي تريد النيل من المواسم الكريمة، التي يكرم فيها العلم والعلماء، باتخاذ المواقف السياسية الجاهزة، التي عفا عليها الزمن.

لذا، فهي تكره أن يفسد عليها خلوتها، صحفي يطرق بابها، يطلب حديثاً أو حواراً، فهي على حد ما تقول: تريد أن تتفرغ لكتابة كلمتها الأخيرة،

(*) توفيت في منتصف شهر أيلول/سبتمبر، سنة ١٩٩٦.

(**) صدر هذا الكتاب عن دار المعارف بالقاهرة، سنة ١٩٥١.

بوصفها شاهدة على عصر، وتريد ـ أيضاً ـ أن تكاشف الناس قبل الرحيل، بمأساة حياتها، وتذكر ما لم تذكره قبلاً في سيرها الذاتية، فتصرح ولا تلمح، وتواجه ولا تداري، فهي في السابق، كانت تتعزى بفقد الزوج والحبيب والاستاذ. وفقد الابن والبنت، بالتجلد وإذا به ينقلب إلى تبلد، والشجاعة عندها التبست بالمكابرة، أما الآن، فتعترف بأن هذا كله كذب وغرور وزيف، فلا بد أن تسجل معنى انتمائها المؤلم لبيت الأحزان، هذا البيت المسكون بالموت: «قبل أن أولد بسنين، بل قبل أن تشب أمي وتتزوج، نزلت والدتها إلى شط النهر ذات صباح، ثم لم تعد بعد ذلك قط! سحبتها أذرع الموج الهادر، وتاهت صيحة استغاثتها، مما كاد أهلها يميزونه من هدير الماء، حتى كانت قد غاصت إلى القاع!».

قالت لي: كنت أرقب ابنتي أمينة من بعيد، وكنت أحدس بأنها لن تعيش، مذ مات والدها. كانت تدرس في مرحلة الدكتوراه في فيينا، فأبت أن تخذل ذكراه وأتمتها. على الرغم من اشتداد مرض السكر عليها وكان كلّما أصابها الوهن، كانت تقول لنفسها: «عيب يا أمينة بابا يزعل».

كانت نابغة ومتفوقة بشكل غير عادي، حصلت على الدكتوراه في الفلسفة والرياضيات والبحث والشخصية المقارنة بمرتبة امتياز، فكانت أول طالبة تحصل على هذه الدرجة في تاريخ جامعة فيينا!

قررت جامعتها: أن من حق هذه الطالبة، أن يسلمها رئيس الجمهورية شهادة الدكتوراه. فما كان من أمينة، إلا أن اعتذرت عن هذا الحق، وطلبت أن يسلمها الشهادة مدير الجامعة، لأنه في رأيها أولى بها، فهو عالم في الرياضيات ويمثل الشخصية العلمية في الجامعة، بينما هي لا تمثل لرئيس الجمهورية، سوى طالبة أجنبية متفوقة!

كنت مدعوة أنا وشقيقها «أكمل» لحضور حفل تخرجها، من جامعة فيينا، بشهادة الدكتوراه، كان السيد إسماعيل فهمي وقتها، سفيرنا في النمسا، وطلب من السيد عبد الواحد جمال، مستشارنا الثقافي هنا، أن يقنعني: بثني أمينة عن هذا الرأي، بحكم معرفته السابقة بي. وأخذني على جنب وقال لي: إن من حق الجالية المصرية، في النمسا، أن تفرح حين تتسلم أمينة شهادة الدكتوراه من يد رئيس الجمهورية، فهذا يعطي سمعة طيبة لشعب مصر، فحاولي أن تغيري رأيها.

فقلت له: وما هو رأيها؟

قال: أن تتسلم شهادتها من رئيس الجامعة، لأنه ـ كما تقول ـ أولى بها من غيرها، فهو الشخصية العلمية التي تنتمي إليها.

قلت: لو قالت غير ذلك، لما كانت أمينة.

كانت تمثل جامعتها في المؤتمرات العلمية، وهي لا زالت طالبة، وعرض عليها العمل في ثلاث جامعات هناك. . يذكرون أنها احتاجت إلى تفهم موقف الرياضيين الأسبان، المعارض لنظرية النسبية لأينشتين، فانكبت من أجل هذه المسألة، التي عرضت لها في بحثها، على تعلم اللغة الأسبانية.

نحن الآن نعرف أساتذة وعمداء في الجامعات، يسرقون الكتب ويسلقون تأليفها، في يوم أو يومين، ناهيك أن نسأل عن التأليف المضني أو الجاد!

ابني «أكمل» ذهب إلى الموت في زهو شبابه من جراء طلقة نارية اخترقت يده واستقرت في دماغه، ذهب إلى الموت عن طريق الخطأ بيده وببندقيته التي اشتراها حين انتشرت جرائم سطو على البيوت، على الرغم من أني كنت معترضة على شرائها، لكن أحد الأشرار أمّن له إحضارها على غير علم مني، وهكذا صدق توجسي، وحدث ما كنت خائفة منه، ولا أملك الآن سوى التجلد الذي استحال إلى تبلد.

في الطريق إليه

لكي أخرجها من هذا الجو الحزين، استعدت قراءة هذا المقطع، الذي كتبته في سيرة ذاتية ماضية: «. . . كنت في المرات القليلة، التي ترددت فيها على الكلية، خلال العام الأول، ألمح الأستاذ الخولي من بعيد، بين حين وآخر في ردهات الكلية وأبهائها، بزيه اللافت، وسمته المهيب، وملامحه المتفردة، يحف به دائماً عدد من تلاميذه، شبه مسحورين، وقد أخذوا في حوار متصل.

فلا أتصور بحال ما، أن هذا الاستاذ غريب عني، وأظل أفكر طويلاً: أين ومتى يا ترى لقيته من قبل؟

. . . ماضية في طريقي إليه، وما أرتاب في أني عرفته من قبل أن ألقاه!».

■ سألتها: أستاذتنا الجليلة، هل صحيح أن قصة الحب بين التلميذة وأستاذها، سرت على كل لسان، فاضطررتما أن تخرسا الألسنة بالزواج، رغم أنه كان متزوجاً(*).

ـ أجابت: وهل هناك من يتزوج دون حب! فالزواج من الطبيعي أن يسبقه حب، كنت أتمثله وأنا في الطريق إليه، وكنت ألقاه قبل أن ألقاه، وبالفعل فإني تزوجته على ضرة، ولكني حينها نضجت على هذه السن، التي تمنعني ضرة من لقائه، كنت أشب وأرتفع لأصل إليه.

يابني إن الكره والحب داخل حتى في علم أصول الفقه، هل أقرأ عليك ما قاله الشاطبي في «الموافقات»؟!

القلوب بيد الله... (تحب أمد إيدي اجيبهولك) ـ قالت ذلك وهي تضحك، ثم أردفت قائلة: تسألني عن الحب: (وهل أنا إلا من غزية..) أبي

(*) عن هذه القصة، يقول اللبناني حسن صعب، أن أحمد أمين كان «يروي لنا قصة الشيخ الجليل، الاستاذ الذي خطب زميلته المدرسة الشابة في الكلية وهي في عمر أبنائه من زوجته الأولى، والشيخ صديق لأحمد أمين. والمدرسة الشابة هي تلميذته، ولهما أن يخطبا ويتزوجا كما يريدان. وأما أن يتغازلا في الكلية على مرأى من الطالبات والطلاب، فهذا ما لا يقبل به العميد أحمد أمين. الفتيات يؤلفن ثلث طلاب كلية الآداب. وهي تعرف بكلية البنات. فالسلوك الخلقي فيها أهم منه في أية كلية من كليات الجامعة، التي كانت آنذاك تفتقد الطالبات، فيتجاوز أحمد أمين زمالته للأستاذ الخاطب وللمدرسة المخطوبة، ويستدعيهما إليه، لينذرهما بأنه سينقلهما من الكلية، إن لم يوقفا غزلهما العلني فيها!». **شخصيات عرفتها وأحببتها**، ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠، ص ٣٢، ٣٣.
وعلى خلاف الصورة المتواترة عن أحمد أمين، من ناحية صرامته الخلقية والأكاديمية في التعامل مع الطالبات في قاعة الدرس، يقدم السوري عبد المعين الملوحي صورة أخرى عنه، إذا كان ـ كما يقول ـ كثير الحرص على التحديق بفتاة جميلة رشيقة لعوب، من وراء عويناته السمكية، فكانت تلجأ إلى آخر الصف لتتخلص من مداعباته، فيدعوها إلى أن تجلس أمامه تماماً في المقعد الأول.
ويذكر أنه كان يحلو له أن يستدعي هذه الفتاة لتقرأ النقائض بين جرير والأخطل، وجرير والفرزدق (وهي مجموعة من الشتائم تتناول أول ما تتناول العرض والجنس وأعضاء الإنسان التناسلية) ولم يكن يكتفي منها بالقراءة فحسب، بل كان يدعوها إلى تفسير بعض الأبيات المخيفة، وكم كان يسر إذا سمع تفسيرها، ولو كان التفسير غير صحيح. **شظايا من عمري**، سيرة ذاتية، ط١، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥، ص ٨٥، ٨٦.

خضع لرقابتي ستين سنة، لم يختل سلوكه شعرة واحدة، في ناظري، كان يردد في شيخوخته حينما يتذكر أمي المتوفاة:

وما كنت أدري قبل عزة ما البكا ولا موجعات القلب حتى تولّت

تصور أن هذا الذي يردد هذا البيت، شيخ متصوف، أفنى عمره في الطاعات والتقرب إلى الله بالعلم!

دعني أذكر لك هذه القصة العربية القديمة: مر رجل على امرأة، وهي تمشي على جسر دجلة في بغداد، فقال مخاطباً إياها: رحم الله علي بن الجهم.

فردت عليه قائلة: ورحم الله أبا العلاء.

فكان هناك رجل آخر يرقب المشهد، فلحق بالرجل الأول وقال له: أسألك بالله، ما عنيت بقولك: رحم الله ابن الجهم؟.

قال له: عنيت قوله:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري

وأتبع يسأله: وماذا عنت بقولها: رحم الله أبا العلاء؟

قال له: عنت قوله:

فيا دارها بالكرخ إن مزارها قريب ولكن دون ذلك أهوال

كلنا هذه المرأة، (مش، يا واد يا تقيل وأنا وراك وراك، سوق الأغاني بتاعتكم)..

كنت قديماً أتمثل بقول أبي العلاء:

هون عليك ولا تبال بحادث يشجيك فالأيام سائرة بنا

أما الآن فإني أتسلى ببيت يلح عليّ، ما بين النوم واليقظة، وأكاد أسمع صوته من بعيد، وهو قوله:

نلوم على تبلدها قلوباً تكابد من معيشتها عذابا

■ ما الذي فعله بك أمين الخولي؟

ـ ببساطة الخولي(*) مَنْهَجني، فقبل أن ألقاه كنت مغرورة بنفسي، كانت عقليتي فجة، أصحّح لبعض الأساتذة قراءتهم، وأتباهى عليهم بما حفظته من شيوخ البلاغة، وأعلام المفسرين، وأنا في أولى سنواتي الجامعية، وكنت أرثي للطلبة المبهورين به، وأعزوها إلى ضعف حصيلتهم، أنا التي طالت صحبتها لكتب التراث، منذ أن كنت أرتع في مدارج الطفولة وملاعب الصبا.

ولا تنس وقتها أنني حصدت جوائز ثقافية، وكنت أكتب على الصفحة الأولى في جريدة (الأهرام).

لقد أدبني، وعلّمني: أنني وإن كنت أملك الرواية، فإني لا أتوافر على الدراية، والحفظ غير الفقه. أدبني بقسوة أبكتني أحياناً:

هل تصدق أنه مرة منحني درجة صفر على بحث كلفني به؟ البحث كان يتعرض لمسألة في علم النزول. ولما جاء وقت تقديم البحث، أقعدني في مكانه، وطلب مني أن أقرأ بحثي أمام الطلبة وهو يستمع.

بدأت بقراءة أول جملة من البحث، وكانت تقول: (أري أن أتكلم في هذا الموضوع) فقاطعني بقوله: هل هذا العلم (أسباب النزول) مما للرأي فيه

(*) من جيل النهضة الأدبية في مصر، وأحد أعلامها البارزين. ولد في أول أيار/مايو سنة ١٨٩٥. بقرية شوشاي من قرية مركز أشمون، بمحافظة المنوفية، تخرج في مدرسة القضاء الشرعي، وعين سنة ١٩٢٠ مدرساً فيها. سافر سنة ١٩٢٣ إلى روما إماماً للمفوضية المصرية. ثم انتقل منها إلى برلين سنة ١٩٣٦، لأداء العمل نفسه، وتأثر بحركات التجديد الديني هناك، خاصة حينما كان في روما. نقل إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة مدرساً فأستاذاً. شغل منصب مدير عام الثقافة بوزارة التعليم بمصر. أصدر مجلة **الأديب** سنة ١٩٥٦. وأنشأ جمعية (الأمناء) وكان أمينها، دعا إلى إرساء المنهج التاريخي في دراسة الأدب، ودراسته دراسة نفسية، كما دعا إلى أقلمة الأدب. توفي أوائل آذار/مارس سنة ١٩٦٦. من آثاره: **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب. التفسير، معالم حياته، منهجه اليوم. مشكلات في حياتنا اللغوية، المجددون في الإسلام، مالك تجارب حياة، رأي في أبي العلاء**، كما أن له أحاديث إذاعية مطبوعة في كتب. وعلى رغم تأثيره العميق في الحياة الثقافية في مصر، إلا أن إنتاجه المطبوع لا يتوازى مع حجم التأثير الذي كان له ولا يزال في مصر، لأنه كان يهتم بصناعة الرجال، أكثر من تأليف الكتب من تلاميذه: عبد العزيز الأهواني، مصطفى ناصف، عز الدين إسماعيل، شكري عياد، محمد أحمد خلف الله، صلاح عبد الصبور، أنور المعداوي، أحمد كمال زكي، عبد الحميد يونس، فاروق خورشيد.

مجال؟ ارتبكت من أول مداخلة له، فتلعثمت، وقلت: إني أقول هذا على سبيل التقدمة أو المذهب.

قال: يعني (كيرودور).. لماذا لا تدخلين في الموضوع مباشرة؟!.

وفصّص البحث بهذه الطريقة، وأضحك مني زملائي، وجعلوا «يكركرون من الضحك»، فقد كانوا ينتظرون هذه اللحظة، التي يشمتون فيها بي، جزاء نفختي الكذابة عليهم.

ثم سألني بعد نهاية المناقشة: كم تقدرين الدرجة التي تستحقينها؟

فرددت عليه: هذا الأمر متروك لك، كان يسألني هذا السؤال وفي الوقت نفسه كان يضع لي الدرجة التي كانت صفراً مربعاً!

■ هل بكيت؟

ـ كتمت دمعتي، إلى أن خرجت من الفصل، فبكيت بحرقة. وهناك قصة أخرى تبدّت فيها قسوته، حدثت وهو يختبرني مع طه حسين، فلم يعطني العلامة الكاملة، كما كان يرى طه حسين، وبالفعل كنت أستحقها، لكن هناك ملابسات حدثت في القاعة، حرمتني منها، وكنت مظلومة فيها، رحمه الله كان أستاذاً صارماً، وكثيراً ما ذكرته بهذه القصة، التي ظلمت فيها.

سلفيتها وعقلانية الخولي

■ أنت صاحبة منهج سلفي ورؤية محافظة، وأمين الخولي صاحب منهج جريء وعقلاني متطور، في اللغة والتفكير الديني.. كيف اجتمعتما؟ هل نكصت عن منحاه بعد وفاته؟

ـ هذا الكلام غير صحيح، فأمين الخولي رجل أصولي من رأسه إلى أخمص قدميه، ولكن كان هناك سوء فهم له. فهو طراز من الرجال، لا يمكن أن تكون محايداً بالنسبة له، فإما أن تحبه وتتعصب له، وإما أن تكرهه وتميل إلى التشنيع عليه.

ثم ما بالكم تضعون العقلانية قسيماً للإسلام وكأنها نقيض له، ونقيض

للتفكير السلفي. إن العقل في الإسلام مناط التكليف، ومن لا عقل له فهو غير مكلف. وأنا أعتقد، جازمة، أن السلفي لا يكون سلفياً أصيلاً، إلا حينما يكون عقلانياً.

أما ما يخص سلفيتي، فأنا لم أعرف نفسي إلا سلفية.

■ هل صحيح أنه كان يدعو تلاميذه إلى إعمال عقولهم في النص القرآني إلى درجة النقد؟

ـ هذه القضية قضية خطيرة، وهي قصة ملفقة، لفقها له طالب سوري، كان من حظه العاثر أن سجل موضوع رسالته الماجستير عند أمين الخولي، فتوقف فيها فبتروا جملة من سياق ما كان يقول، ليستقيم لهم هذا الزعم. وقد حكم فيها القضاء وبرّأ الخولي.

■ طيب... ومشاركته في مناقشة بحث جامعي، للحصول على درجة الماجستير، يدّعي محمد محمد حسين: أنه بحث يشكك في سلامة النص القرآني، ومع ذلك أجيز كرسالة علمية، والبحث الذي أعنيه **دراسة في أصوات المد في التجويد القرآني** لطالبة اسمها تغريد السيد عنبر، تقدمت به لقسم اللغة العربية بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٦٥؟

ـ إذا كنت قرأت ما كتبه محمد محمد حسين، فلعلك تذكر ما أومأ إليه من أن أمين الخولي، بوصفه عضواً مناقشاً، بدأ مناقشته برد الطالبة عن الكتابة في الموضوع أصلاً. لأنها تجهل أولياته، وندد بما تضمنه بحثها من أحكام تستخف بعقائد المسلمين ومقدساتهم، وجلية الأمر أن محمد محمد حسين، كان مشتركاً مع أخ لجمال عبد الناصر في جمعية دينية تأخذ خطاً غير خط (الإخوان المسلمين)، وتتكلف الدفاع بحميّة عن القضايا الدينية، وقد اختلط الهدف بالإثارة الإعلامية وطلب الشهرة. واستطاع أن يوقف قرار منحها درجة الماجستير، لا بقرار من لجنة علمية، وإنما تدخلت في الأمر جهات من خارج الجامعة(*).

(*) اعترض محمد محمد حسين (الأستاذ في كلية الآداب) على هذا البحث على أساس اعتبارين هما:

وواقع الأمر فيما يخص منحَى الخولي الفكري: أنه كان يرى أن حرية العقل أصل، ويعطي للطالب في الكلية حريته في أن يعقل وينظر، لكن كان يقول: إذا خرجت للمجتمع فلا بد أن يلقاك بما تستحق.

■ ما وجه التباين ـ إذن ـ بينك وبينه؟

ـ وجه التباين بيننا: أني أميل إلى الاعتراف بالرؤى والأحلام والمناقب، فإذا ما ذكرت لا أغض من شأنها، وأعتد بالأحكام والأمثال والنكت، في إعطائك وثيقة عن المجتمع، بينما هو لا يميل إلى شيء من ذلك. كما نختلف في منهج تحقيق النصوص، وقد جاء من تلامذتي من جاوزني في منهج تحقيق النصوص.

سأروي لك هذه القصة، مرة سألتني ابنتي:

= ١ ـ عدم اختصاص القسم الذي تدرس الطالبة فيه بإعداد بحوث تتصل بالقرآن جملة، وبالتجويد على وجه أخص.

٢ ـ أن صاحبته ذهبت إلى أن القرآن غير متواتر بلفظه، وأنه قد حدث فيه تغيير وتبديل، وزعمت أن الرسول قد غير فيه، وقد استجاب مجلس الكلية وإدارة الجامعة لاعتراضه، وأوقف قرار اللجنة العلمية التي منحتها درجة الماجستير بتقدير جيد جداً. اللجنة العلمية التي منحتها هذه الدرجة كانت مكونة من حسن عون (المشرف على البحث) وإبراهيم أنيس، وأمين الخولي. ومن المفارقات العجيبة في قضية هذه الطالبة ورسالتها للماجستير، أن عبد الصبور شاهين، الذي سيكتب في مطلع التسعينيات بوصفه عضواً في اللجنة العلمية، في جامعة القاهرة، تقريراً علمياً يوصي بحجب ترقية نصر حامد أبو زيد من مرتبة أستاذ مساعد، إلى مرتبة أستاذ، لأن في أعماله مساس بالدين وشبه إلحاد، كان من أوائل من تصدوا لمحمد محمد حسين ضمن حملة صحفية شنتها أمينة السعيد عليه في مجلة «المصور» من أجل ثني جامعة الاسكندرية عن قرارها بحجب شهادة الماجستير عن الطالبة، بسبب تبنيها للمذكرة الداخلية التي بعثها محمد محمد حسين، والتي يتهم فيها هذه الرسالة، بأنها بحث منحرف وملحد. عبد الصبور شاهين دافع عنه تحت اسم حرية البحث العلمي الذي أهدرت كرامته في ظل القيم الاشتراكية؛ راجع تفصيلات هذه القضية في كتاب محمد محمد حسين: **حصوننا مهددة من داخلها**، ط ١٣، مكة: دار الرسالة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣ من ص٢٥١ إلى ٢٧١. ومجلة **المصور** من العدد ٢١٧٢ الصادر في ٢٧ أيار/مايو، إلى العدد ٢١٧٨ الصادر في ١ تموز/يوليو سنة ١٩٦٦. وقد اعتمدت على هذين المصدرين في نبش أوراق هذه القضية المنسية في مقال نشر لي في جريدة **الشرق الأوسط** في العدد ٧١٤٦ الصادر في ٢٢ حزيران/يونيو والعدد ١٧٤٧ الصادر في ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٩١. واستميح القارئ العذر، في أن أحيله إلى هذا المصدر للاطلاع على جوانب هذه القضية المليئة بالمفارقات.

لماذا يأكل الأجانب لحم الخنزير ونحن لا نأكله؟

ـ لا أخبئك أنني حرت معها، ولم أكن أملك إجابة مقنعة، هل أقول لها: إن العلة في أن لحم الخنزير قذر؟!

هذا تعليل غير مقنع، وهل كل ما نأكله نحن نظيف؟

ألسنا نأكل السمك والبط والوز؟

وهي حيوانات وطيور تأكل من القاذورات، ورغم ذلك فهي مباحة لنا، بوصفنا مسلمين؟!

قلت لها: اسألي أباك؟

فأجابها: إن العلة في تحريم الخنزير، هي تدريب للعبد على الطاعات.

هذا ما كان يقوله، فانظر كيف كانت شفافية إيمانه، ثم يأتي إناس يطعنون في دينه، عجيب هذا.

طه حسين والعقاد

■ تذكرين بالخير كثيراً أستاذك أمين الخولي، ولا تذكرين أستاذك طه حسين، إلا على صعيد الاختلاف، هل هو انسياق إلى رأي المحافظين فيه؟

ـ لا، إطلاقاً، فأنا أكن له الكثير من الود، فهو أستاذي، وكان يتحملني طيلة دراستي على يديه، ولا يضيق باختلافي معه؛ يسمع مني ما يحب وما يكره، ولم يعتذر يوماً ما عن استقبالي، لأقرأ عليه رسالتي، سواء في الماجستير أو الدكتوراه، إلى أن فرغت منهما.

مأخذي عليه: أن آراءه العلمية فيها وجدانيات، فأنا أكثر منهجية منه.

■ نترك طه حسين كما تركنا أمين الخولي، وأسألك: ما الذي جعل عباس العقاد يسفُّ معك في النقاش؟

ـ للنقاش بين العقاد وبيني قصة، لا بأس أن أذكرها: فكما قلت لك في البداية، فأنا بدأت مبكراً في الكتابة، وكنت أكتب في جريدة **الأهرام**، وكان لي مكتب فيها. وفي أحد الأيام التقيت بالعقاد في مكتب رئيس التحرير، وأسمعني كلمات تشجيعية تحفيزاً لكاتبة ناشئة.

سألني: هل قرأت كتابي سارة؟

قلت: نعم قرأته.

قال: أحب أن أسمع رأيك فيه؟ قلت: لم أجد نفسي فيه، والأنثى أقرب إلى فهم طبيعة الأنثى من الرجل. قام من المكتب، وأسرّ في نفسه هذا الرأي السلبي. كتب بعدها **المرأة في القرآن الكريم**، وشاعت آراؤه، التي أعتقد أن معظمكم يعرفها والتي تجعل من المرأة بطبيعتها «مومساً». فحتى المهن التي ألفتها، وأقرب إلى طبيعتها: كالطبخ وتصميم الأزياء وتصفيف الشعر، وحياكة الملابس، لم تتفوق فيها وتفوق واشتهر فيها الرجال.

وهي آراء تنم عن عداء مبالغ فيه لجنس النساء، فهو كان يرى أن المرأة بطبيعتها قذرة في مجالس اللهو أو حينما تتعرى. فالمرأة عنده أقرب إلى الاستثارة الجنسية والخفة؟

رددت عليه آراءه، في مقال لي، كتبته تحت عنوان: «اللهم إني صائمة». . وقلت إن المرأة التي يتحدث عنها العقاد، والتي تتردد على مجالسه، لا نعرفها ولا نعرف الذين يعرفونها. . إضافة إلى ذلك. . من قال له: إننا نتعلق بأن نكون طباخات أو مصممات أزياء، أو نعمل مصففات شعر، أو حائكات ملابس، بعد أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه من أستاذية في الجامعات؟!

وقلت له: أنت لا تعرف المرأة لا زوجة ولا بنتاً ولا أختاً، فهلا عرفتها أمّاً؟!.

أما قولك بأن المرأة قذرة، فالذي أعلمه أن أُمهات الأنبياء جميعاً نساء، فهل هن قذرات.

رد عليّ كاتباً: رأيي، هو رأي الله.

فكانت القاصمة الكبرى، وعلقت على كلامه قائلة: إن الرأي تردد بين قبول وإيجاب، والكسبيات لا تسند إلى الله، فالله يحكم ولا يرى ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾(*).

فما قاله العقاد مناقض لأصول العقيدة، فالله لا تجوز عليه الكسبيات كما قلت، بالنسبة لي انتهى الحوار عند هذه النقطة لأن ما وقع فيه من خطأ،

(*) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٤٠.

قاصمة تدل على عدم معرفة فيما خاض فيه.

انتهى شهر رمضان وأثار القضية ثانية، قائلاً: إنني آخر من تتكلم عن جنس النساء، لأني رضيت بتعدد الزوجات (ذكرت قوله وهي تقلد صوته).

رددت عليه بمقال كان عنوانه: «ما لم أقله في الصيام»، وقلت إن هذا الجنس الذي أنا آخره أعتز بالانتماء إليه، وهي على العموم معركة فيها مماحكة وتلاسن، وماذا أنتظر من رجل يفخر بأنه لم يدخل مدارس؟!

■ صحبت المعري دراسة وتحقيقاً، لأكثر من خمسين عاماً، واهتمامك به لا ينقطع.. ما السر في هذا، رغم أن المعري على غير وفاق مع المرأة؟

ـ شاعركم المتنبي، وشاعري المعري أحببت فيه الصدق، لقد رفض كل شيء لتسلم له كلمته نقية، وقد اختلفت فيه مع الخولي ومع طه حسين، فأنا أعتقد أنه ركل الدنيا بإرادته، وهما كانا يريان أنه كان محصوراً في أن يتزهد.

■ ولماذا حرصت على كسبه إلى معسكر الإيمان، وأشعاره تأليه للعقل، ونقد لمسلكيات التدين، والتأكيد على الشكية مقابل اليقين الديني.. هل هو تعبير عن إسقاط إيمانك الديني، على شاعر أحببته، فلم تريدي أن يكون في معسكر غير معسكرك؟

ـ هناك جهل بأبي العلاء، فلقد كان عدواً للزيف، والاتجار بالدين، وناقماً على الساسة، فناصبوه العداء وقوّلوه ما لم يقله.

قيل إنه في كتاب **الفصول والغايات**، كان يقلّد القرآن الكريم، ولما قرأته وجدته وعظاً من الدرجة الأولى، ومواجد صوفية تمجد الله سبحانه وتعالى.

كان أبو العلاء مسك الختام، واكتفيت منها بهذه الإجابات المقتضبة عنه، لأني قدرت لها هذا الوقت الذي منحتني إياه، على الرغم من ضيقها بأسئلة الصحافة والصحافيين، وقد وافقت على استقبالي والإجابة على أسئلتي التي كانت تتخذ شكل الدردشة على مضض، لأصنع حواراً جاداً حول أعمالها الأدبية واللغوية والدينية. تركتها وبين يديها **مقدمة ابن الصلاح في علم مصطلح الحديث**، وهي تعتز كثيراً بهذا العمل الذي تقول عنه: إنه ليس هناك كتاب مثله في مجاله، وهي فخورة بإخراجها أحد تلامذتها المغاربة، وقرأت عليّ جزءاً

من مقدمة أحد أعمال هؤلاء التلاميذ، فيه ثناء عاطر ومشاعر امتنان لاستاذته، قالت لي إن في تلاميذنا من جاوزنا، فيما مضى كنا لا نعتد إلا بالنسخة الموثقة، أما هم فيحققون النسخة غير الموثقة، وهذا العمل الذي قرأت عليك جزءاً من مقدمته، أحد هذه الأعمال التي أعتز بها في مجال التحقيق ودرس التراث. وليس بمستغرب حبها واحتفاؤها بطلابها المغاربة، ألم تهد لهم **رسالة الصاهل والشاحج** لأبي العلاء المعري، التي حققتها منذ سنوات، وكانت تقول في إهدائها: «إلى الأجيال من العلماء المغاربة، الذين رابطوا في الموقع الفكري بالجبهة المغربية، ساهرين على حماية العربية والإسلام وتأصيل علومهما، والذين حفظوا لنا كنوزاً من ذخائر تراثنا، أهدي هذه الرسالة المشرقية التي صانوها من الضياع، تحية الذكرى والتقدير والوفاء».

ودعتها في فيلتها بمصر الجديدة، التي أحدثت فيها بعض التجديدات، وخرجت إلى شارع أمين الخولي، وهو الشارع الذي يقع فيه مسكنها، فترحمت على العلم والعلماء، ودعوت لهم بالخير، على ما ينالهم أحياناً من سفاهاتنا.

ما بين مزدوجين في هذا الحوار، مقاطع مأخوذة من سيرتها الذاتية على الجسر: بين الحياة والموت صادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وهي السيرة التي توقفت عند سنة ١٩٧٦.

القسم الثالث

التراث في الحداثة

سيرة في حوار

إحسان عباس

من مواليد قرية عين غزال بفلسطين في ٢ كانون الأول/ديسمبر سنة ١٩٢٠. تلقى دراسته الابتدائية والثانوية في مدينتي حيفا وعكا، ثم في الكلية العربية بالقدس، تخرج فيها سنة ١٩٤١، وقد حصل على دبلوم في التربية، وشهادة الدراسة المتوسطة بفلسطين، عمل بعدها مدرساً في ثانوية صفد إلى سنة ١٩٤٦، ثم انتقل إلى القاهرة، ونال الليسانس في الأدب العربي من قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة سنة ١٩٤٩. ثم حصل على شهادة الماجستير في الأدب العربي سنة ١٩٥١. وكان موضوعها: العرب في صقلية. وحصل على شهادة الدكتوراه سنة ١٩٥٤، وكان عنوانها: الزهد وأثره في الأدب الأموي. يعد من أبرز النقاد والمحققين العرب له ما يقارب من المائة كتاب ما بين تأليف وتحقيق وترجمة(*).

إحسان عباس..

هل نقول: إن مجرد وجود هذا الاسم، على غلاف كتاب مطبوع، ضمان كاف ورفيع، بأن الكتاب الذي أمامك كتاب عالي الجودة، ومتقن الصنع، وليس بضاعة مغشوشة، في ظل السمعة الرديئة التي راجت عن صناعة التأليف في العالم العربي، وإذا قلنا هذا فلا تحسبنا نقول إلا صدقاً.

أم نقول إن هذا الاسم الكبير، والكبير جداً، يعد اختصاراً لكل فضائل العلوم، وقيمها النبيلة التي حفت بالممارسات العلمية العربية، من جيل النهضة

(*) تم اللقاء في عمّان، وكان الحوار شفهياً، ونشر على خمس حلقات في جريدة الشرق الأوسط، في الأعداد التالية: ٦٠١٢ و٦٠١٩ و٦٠٢٦ و٦٠٣٣ و٦٠٤٠، ابتداء من يوم الاثنين ١٥ أيار/مايو ١٩٩٥. وانتهاء بيوم الاثنين ١٢ حزيران/يونيو ١٩٩٥.

إلى جيل الموسوعيين، إلى جيل الأكاديميين المحدثين الأُول، والذي يمثل، هو وأقرانه، الحلقة الثانية منهم. فلقد أخذ عن الأكاديميين الأُول الدقة في النهج، والتخصص الدقيق، حتى فاقهم في ذلك، وأصبح علماً على مدرسة اتسعت فصولها، وكثر طلابها وطالت جدرانها واستطالت، حتى أصبحت بناءً شاهقاً تضم بين جنباتها الفسيحة أجيالاً من الدارسين والنقاد والمحققين، على تنوع مشاربهم واختلاف أمزجتهم الثقافية (من تراثيين ومن تقليديين ومن مجددين ومن حداثيين). وعلى تنائي جهاتهم وأقطارهم من المشرق إلى المغرب.

عجيب أمر هذا الرجل، ما خاض في حقل أو مجال إلا وكان صوى ومناراً يهتدي به الدارسون من بعده. في التحقيق كان الثبت المدقق، والعلاّمة الذي اجتمع له الرسوخ في الثقافة العربية القديمة، والاستبصار الواسع البعيد الغور في منهجيات التحقيق المعاصرة، كما هي عند شيوخ الاستشراق. وفي الترجمة كانت لديه مقدرة هائلة، في أن ينهي اغتراب النص المترجم، ويذيب عجمته في بيان عربي مشرق، وكأنك تقرأ نصاً كتب بالأصل باللغة العربية، إذ ليس فيه عجمة ولا عوج، مع المحافظة على روح النص كما كتب في لغته الأولى.

أما التأليف سواء في الأدب أو في النقد أو في التاريخ، فدراسته في المجالين الأولين تعتبر دراسات رائدة ومبتكرة، فهل يمكن لدارس أن ينسى ما كتبه عن تاريخ النقد الأدبي عند العرب، أو يتناسى إسهاماته العديدة في خدمة التراث الأندلسي، أو يقفز على دراساته عن رواد الشعر الحديث؟

وفي المجال الثالث، وأعني به مجال التاريخ الذي كتب فيه في سن متأخرة، قام بما يمكن أن نسميه «أدْبَنَة التاريخ»، لا من حيث تحويل التاريخ إلى أدب، وإنما في الطراوة في الأداء الأسلوبي، والتخلص من الجفاف واليباس المعهود في أساليب المؤرخين، مع الوفاء الكامل لأصول الكتابة التاريخية التي هي أصول علمية وموضوعية في المقام الأول.

إحسان عباس..

ما من مبالغة، إنه آخر العمالقة الأحياء في ثقافتنا العربية، ولن تجد مثقفاً أو ناقداً أو مفكراً اتُّفق عليه كما اتفق على إحسان عباس، تقليديين كانوا أم

حداثيين فهم مجمعون على علمه، ومجمعون على شخصه، فهو يجمع إلى فضيلة العلم فضيلة التواضع الكبير، وما أصعب أن يتواضع العلماء والمبدعون!

إنه سارق النار، أو بروميثيوس العربي.

سرق نار العلم، لكي ينشرها بين الناس، وقد فعل.. لكن ما يعذبه أن هذه الجذوة التي كانت متوهجة ومتقدة داخله، ستذهب وسيصبح فاقداً لها، لذلك حاول أن يستبقي هذه النار بين يديه، على الرغم من سنواته السبعين.

الآن وبعد أن أجريت له عملية في عينيه، أصبح غير قادر على التأليف، كما كان في توهجه في الماضي، وهذا أشد ما يمضه، فهذا الناسك المتبتل في محراب العلم. لا يهن ولا يتوقف حتى ولو أتاه اليقين. وإذا كان الآن غير قادر على التأليف. فهو قادر على التذكر واستدعاء الذكريات البعيدة، لذا رأينا أنه من الواجب علينا أن نقلب معه صفحات عمره الجميل، في لقاء مطول وموسع، بادئين معه من مرحلة التكوين إلى مراحل النضج والعطاء.

من قرية عين غزال، إلى حيفا، إلى القدس، إلى صفد، إلى القاهرة، إلى الخرطوم، إلى بيروت، إلى عمان التي أجريت فيها هذا اللقاء.

التنقل بين منازل حيفا

في البداية، طلبت من الناقد والأكاديمي الكبير، أن يحكي لنا عن سنوات طفولته، وفترات التكوين الأولى فقال:

على الرغم من أنني عشت في مدن كثيرة، من القاهرة إلى نيويورك، إلا أن جذوري تظل جذوراً ريفية، ويغلب عليّ ما أسميه بالطبع الريفي، ولا أقول العقلية الريفية. فأنا ـ مثلاً ـ مغرم بالطبيعة، وميّال إلى الهدوء، وأوثر العزلة، ومحب للمشي، ولولا أني عاجز الآن عن المشي، لوجدتني أمشي ما لا يقل عن ساعتين في اليوم. وعادة المشي هذه اكتسبتها منذ صغري؛ ففي قريتي (عين غزال) القريبة من حيفا. كنت أمشي من غير هدف، إلى أن تضيع مني الخطى، وتغيب عني معالم الجهات. وقتها أرجع إلى البيت مبتهجاً وكلي حيوية ونشاط.

كما أنني ميّال منذ سن مبكرة إلى الضحك والمرح، فكنت أغشى مجالس القرية، التي تكثر فيها النوادر والطرف، وكنت أطرب كثيراً إلى سماع النكتة،

لهذا تعلقت بقريب لي اسمه أحمد سلامة، وهو الذي توجهت له بالإهداء في كتاب من الذي سرق النار: **خطرات في النقد والأدب**(*)، ووصفته بأنه المعلم الملهم، والناقد الأمين، هذا الرجل هو معلمي الأول قبل المدرسة، كان مرحاً فكهاً، لو روى لك نكتة أكثر من مرة، لخلت أنه يرويها لك أول مرة. كنت أحاول أن أتشرب طريقته، وأراقب تصرفاته، حتى استطعت أن آخذ منه الكثير، وإن كنت لا أزعم حقيقة أن لي خفة روحه، وحلاوة نكتته، وذرابة لسانه.

كان أحمد سلامة يروي لي حكايات عن نظام الكُتّاب، والفوضى التي تعم فيه، قصصاً عن الفلقة، ويسخر من هذا النظام، الذي كان هو النظام التعليمي السائد في الدولة العثمانية، أنا لم أدرك هذا النظام، لأنني ولدت في أواخر سنة ١٩٢٠، فكانت دراستي نظامية على الطريقة الحديثة في قريتنا، لكن مدرستنا، كانت مدرسة صغيرة ومتواضعة، لا يوجد فيها سوى المدير ومساعد له، وكانا هما اللذان يقومان بالتدريس لنا فالمدرسة كانت مكونة من أربعة فصول هي: التمهيدي والأول والثاني والثالث.

ودرست فيها وحزت الشهادة الابتدائية، وما كان لي أن أواصل تعليمي، فحالي حال أبناء القرويين أمثالي. فالابتدائية كانت تمثل لنا نهاية المطاف. لولا أن مدير المدرسة الذي تربطه بوالدي صداقة، أصر على أن أواصل تعليمي في مدينة (حيفا). واستخسر أن أعود إلى الحقل مزارعاً، فلعله أكبر دأبي في أداء الواجبات المدرسية بكل همة ودقة، وكنت على شيء من التبريز في دراستي، لذلك أبدى حماساً كبيراً، في أن أواصل تعليمي مهما كان في الأمر من صعوبات.

كان عمري حينما تخرجت من الابتدائي عشر سنوات، فقال أبي لصديقه المدير: هذا شيء جميل من ناحية المبدأ، لكن أين سيسكن في حيفا؟ ومن يعول طفلاً عمره عشر سنوات؟.

طمأن المدير أبي إلى أن المسألة محلولة، فسيتدبر مسألة سكني عند أهل

(*) جمعت مادة هذا الكتاب وقدمت له وداد القاضي، وقد صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، سنة ١٩٨٠.

زوجته المقيمين في حيفا، أما المدرسة فهي مجانية، وليس عليه من مصاريف، سوى مصاريف كسوتي ولوازم الدراسة: دفاتر وأقلام وكتب، فوافق أبي، لما رأى أن الأمور مذللة وميسرة لمواصلة تعليمي.

أبي كان فلاحاً بسيطاً لا يملك من الكتب إلا كتابين القرآن الكريم، وسيرة بني هلال، فأنا لم أر في بيتنا غيرهما. المشكلة كانت بالنسبة له وللفلاحين الفلسطينيين أمثاله، من صغار الملاكين، أنهم يملكون أرضاً لكنهم لا يملكون نقداً. فهم يجدون ما يأكلونه طوال العام، مما يزرعونه في الأرض من قمح وشعير وسمسم وذرة وخيار وبطيخ، لكن لا يوجد بين أيديهم ما ينفقون به. لذلك كان أبي يتاجر بالماشية لكي يتحصل على نقد، وإخوتي كانوا متولين أمر الأرض.

صحبت المدير إلى أهل زوجته في حيفا، وكانوا أسرة موسرة، ومن كبار التجار فيها، وأصلهم من نابلس، وأوصاهم بالعناية بي، قال إنني عندهم وديعة، فالله الله بي، وإنه هو الذي اقترح سكناي عندهم، وأبدى استعداده لتحمل تكاليف الإقامة. الحقيقة أن هذه الأسرة الطيبة، لم تكن بحاجة إلى شيء من هذا، فلقد كانوا أغنياء.

أقمت عندهم، لكن إقامتي وسط هذه الأسرة النابلسية المتحضرة، مثلت أول صدمة لي مع المدينة؛ فعاداتهم وتقاليدهم تختلف عن عاداتنا وتقاليدنا، نحن أهل الريف.

ذوقهم في الأكل بالنسبة لطفل ريفي مثلي، ذوق عجيب، فنحن مثلاً لا نطبخ الأرز بالسمن، نطبخه بزيت الزيتون. هم كانوا لا يستخدمون مع الطعام إلا السمن، وكانت هذه أول معاناة لي، فأنا لا أستسيغ الطعام بالسمن وكنت أبقى خاوي البطن، وكانت هذه هي مشكلتي الوحيدة في البيت.

سيدة البيت كانت سيدة نبيلة وراقية في سلوكها معي، فأشهد أنها عاملتني مثل واحد من أولادها. ولم يكن يرضيها جسمي الضامر، فكانت تلح عليّ بالأكل، وترغبني فيه، وكانت تنصحني بزيت السمك، وتقول: إنه أفضل طريقة لتمتين جسمك، ولتربي فيه قليلاً من الشحم. أنا بنية جسمي أساساً نحيلة، وهي تعتقد أن هذا الجسم الضاوي يغري الأولاد بالمدرسة بالاعتداء عليّ

بالضرب، وإذا ما كنت بديناً فإنهم ـ بالتأكيد ـ سيتهيبون مني. رحمها الله، كانت سيدة فاضلة ونبيلة.

في هذا البيت بدأت الانتقال من حالتي الريفية، إلى حالة جديدة تتواءم مع عقلية المدينة وسلوكياتها، وكان كل من في البيت يساعدني في عبور هذا الانتقال المفاجئ الأم والأب والأبناء، إلا البنت فإنها ـ سامحها الله ـ لم تتقبلني البتة، ولم تك تطيقني منذ أول ما رأتني. فكانت تنهرني وتفتعل الشجار معي، وكنت أتجاهلها وأسكت. لأن من تقاليدنا نحن أبناء الفلاحين، أن الشجار مع البنت أو ضربها عيب. كانت لا تهضمني مطلقاً، مع أنني لم أخطئ أو أذنب بحقها، والسبب فيما يبدو لي، في هذا النفور والتعالي، يرجع إلى أنني فلاح، وأهل نابلس إلى اليوم يحتقرون الفلاحين، ويزدرون شأنهم.

قضيت عند هذه الأسرة عاماً دراسياً كاملاً، ورجعت بعدها إلى قريتنا (عين غزال)، وقضيت الإجازة فيها، وقبيل بدء الدراسة علمت أن الابن الأصغر لهذه الأسرة، والذي كان في عمري قد توفي، فاستصعبت أن أعود إليهم، وكأنني أنا الغريب عنهم، أخذ مكانه، فحدثت أبي برأيي واستصوبه.

فقال: سأذهب معك نشكرهم، وستسكن عند امرأة أعرف زوجها، وهو متزوج من أكثر من واحدة، وهي امرأة فقيرة، وبحاجة إلى مال، ففي الغالب أنها ستوافق. ذهبنا إلى حيفا وشكرنا العائلة النابلسية، ومضينا إلى هذه المرأة، وطرقنا بابها. عرض عليها أبي استضافتي ورحبت. كانت هذه المرأة تعيش من خلال بيع اللبن، وكان لها بنتان؛ سكنت عندهم نصف سنة، ثم اعتذرت هذه السيدة عن إكمال الباقي، فلقد فاجأتني ذات يوم وهي تقول: أنت صبي وفي طريقك إلى الرجولة، والبيت فيه بنات ولا يوجد فيه رجال، وأنا أخاف كلام الناس، فكلّم أباك يدبّر لك مكاناً آخر.

طبعاً كانت معذورة، وهي لا تلام، فكلام الناس كلام قارص ومؤذٍ، ولا تعرف ماذا سيقولون عندما يوجد شخص غريب، حتى لو كان طفلاً، في بيت كله نساء، والمشكلة مشكلتي وليست هي ملزمة بحلها على حساب كلام محتمل أن يقال.

كتبت إلى أبي بهذا الشأن، وأتى إلى حيفا وبحث عن عائلة ممكن أن

تستضيفني، فوجد امرأة يعيش معها ابنها الذي كان في الخامسة والعشرين من عمره.

انطلق أبي للسوق، واشترى كل ما يحتاجه البيت من طعام ومؤونة غذائية، بما يكفينا أنا وهذه المرأة وابنها لعام كامل. قلت لأبي: هذا كثير. قال: هذا هو البيت المناسب وستستقر عندهم، وسيعاملونك معاملة طيبة حينما أغدق عليهم. وكانت هذه هي غلطته الكبيرة التي جنت عليّ وعليه.

ودعنا بعد أن أوصى أم أحمد بي خيراً ورجع إلى القرية. بعد شهر أو شهرين، وأنا راجع من المدرسة فترة الظهيرة لأتناول وجبة الغذاء، ثم أعود للمدرسة مرة أخرى، فإذا بي أطرق الباب ولا أحد يجيب، كنت جائعاً جداً. أطلت عليّ جارتنا من الطابق الثاني. وقالت: يا بني أهل البيت رحلوا منذ الصباح، وحملوا كل ما في البيت. فماذا ستفعل؟ قلت: أريد أن أتغدى. رثت لحالي، فبحثت لي عن غذاء، إلى أن وجدت، فقدمته لي، وتناولته أمام هذا الباب الذي لا يجيب أهله. وبعد أن تغديت. عدت للمدرسة. المشكلة ـ الآن ـ ماذا أفعل بعد الخروج من المدرسة وإلى أين أذهب؟

جلست أدور في الشوارع، إلى أن كلّت قدماي، فقررت أن أعود إلى البيت. رأتني جارتنا مرة أخرى أعالج أكرة الباب، لعله ينفتح، فقررت أن تساعدني وأحضرت مجموعة من المفاتيح، وطفقت تشاكل بينها وبين القفل، إلى أن انفتح الباب. دخلت البيت وإذا به فارغ تماماً، فلقد أخذوا كل شيء، ولم يبق فيه سوى الأبواب والحيطان. يبدو أن الابن فقد عمله، وهم أساساً ليسوا من حيفا، وإنما من إحدى القرى المجاورة، فأغرتهم المؤونة أن يهربا بها إلى قريتهما.

كتبت إلى أبي أشرح له ما جرى؛ المسكين لم يبق شيء في جيبه، بعد أن تكبّد هذه الخسائر، فأرسل لي جنيهاً استرلينياً. استلمت الجنيه ووضعته في جيبي، ووطنت نفسي على أني سأعيش من هذا الجنيه باقي العام، فعليّ إذن أن أقتصد، وأصرف منه في أضيق الحدود، وأمس الحاجات.

كنت أعيش يومياً بقرش، وأحياناً بنصف قرش؛ أشتري رغيفاً مع جبنة أو حبة فاكهة، وآكل منها طوال اليوم، وهكذا أمضيت السنة الدراسية، فالبيت

موجود، لكن ليس هناك من يعتني بي، ويعد لي أكلاً. كانت تجربة قاسية ومرّة. وعلى الرغم من هذا الشظف والبؤس، لم أفكر يوماً في الرجوع إلى القرية، كان بمستطاعي الرجوع، فالحافلة التي تذهب إلى قريتنا قريبة مني، فلقد استقر في فكري منذ ذلك الوقت المبكر، أن عودتي للقرية لا تعني فشلي وحسب، إنما إفشال أي طموح، لأبناء قريتنا، في مواصلة تعليمهم، وسأكون إذا ما عدت للقرية، مثالاً سيئاً، فإنه لا جدوى من مواصلة التعليم، لأني أول واحد فيهم يواصل تعليمه. لذلك كنت بيني وبين نفسي أردد وأنا أمشي في الشوارع: لن أعود مهما كلفني هذا من ثمن.

انقضت السنة الثانية ببؤسها، ودخلنا في السنة الثالثة، التي كانت أسهل عليّ بكثير من السنة الثانية، وإن كان هذا لا ينفي أن لها صعوباتها أيضاً. فلقد كان لنا معرفة وثيقة برجل مسن وزوجته أيضاً مسنة، لأنهما كانا يقضيان الصيف عندنا في البيت. فأبي كان له فضل عليهما من هذه الناحية.

هذا الرجل يدعى الشيخ أحمد السعدي، ويرتدي عمامة، كان أُمياً لا يقرأ ولا يكتب، ومع هذا كان ينادى بالشيخ، لأنه كان يكتب الأحجبة، للمرضى الذين يقصدونه للاستشفاء، وكان هذا هو العمل الذي يتكسب منه.

استقبلني الشيخ أحمد وزوجته بحفاوة، وقال: لا نريد منك إلا حاجتين تعملهما لنا، واعتبرهما شرطاً لقبول استضافتك: أولاً: أن تتولى تحضير «النارجيلة»، فالشيخ وزوجته كانا يدخنانها.

ثانياً: أن تذهب بالعجين للفرّان كي يخبزه وتحضره مرة أخرى للبيت. وكان الفرّان قريباً من بيتهما لا يفصله عنه إلا شارع واحد.

قلت: الأمر بسيط، وما عليكما إلا أن تعلماني في البداية كيف أعد «النارجيلة»، ومنذ علماني الطريقة أصبحت «النارجيلة» من مسؤوليتي.

أنيط بي كذلك عمل ثالث، وهو كتابة الأحجبة، فالشيخ ـ كما قلت ـ أميّ لا يقرأ ولا يكتب؛ فكنت أكتب بأحرف مقطعة السور القرآنية القصار، كسورة الإخلاص وسورة الفلق وسورة الناس، وكان الشيخ يعطيها لمرضاه، إلا أنني كنت أحس بتأثم ديني كبير، فأقول: هؤلاء الناس، يرمون هذه الأوراق، المكتوب فيها كلام الله. فقررت ألا أكتب على الأحجبة آيات قرآنية، لأن هذا

في ـ نظري ـ حرام ومذنب إن فعلت ذلك. فصرت حينما أذهب إلى قريتنا، أستمع للأغاني الريفية وأحفظها عن ظهر قلب، وبدأت أكتبها على الأحجبة بدلاً من كتابة الآيات القرآنية. والشيخ لا يدري ماذا كنت أعمل. لو علم لطردني من البيت شر طردة، كان هذا اجتهاد من صبي صغير عزّ عليه في لحظة تديّن خالصة، أن تكتب آيات قرآنية على أحجبة، معرضة أن توضع في مكان لا يليق بها، وما علم بأن الذي صنعه ذنبه أعظم وأشنع، ولكنها كما قلت اجتهادات صبي صغير.

أقمت عند الشيخ أحمد وزوجه ثلاث سنين، مرت كأحسن ما يكون، فالبيت خال من الأولاد والبنات، وكنت بمثابة الابن لهما، أقضي حوائجهما إلى أن جاء ذات يوم ما كدر هذا الصفو الذي نعيشه.

جاءني الشيخ ـ قبل أن أكمل السنة الرابعة عندهم ـ غضبان، يتطاير الشرر من عينيه، وقال: انظر إلى ذلك الدرج: أن فيه معمولاً (نوع من الكعك محشو إما بتمر أو بجوز)، لقد ذهبت منه حبات كثيرة، والبيت ليس فيه غيري وغيرك، أين ذهبت هذه الحبات؟

قلت: يا سيدي، أرجوك لا تستعمل هذه الكلمة، فأنا لا أسرق، ثم إنك تعرف أني لا أحب الحلوى، (وأنا بالفعل لا أحب الحلوى، وقد نشأت على ذلك، ولم أحاول أكلها أبداً إلا في رمضان العام الماضي، إذ جربت أكل القطايف، وقد نهاني الطبيب عن ذلك، لأنه لاحظ ارتفاع نسبة السكر عندي).

قال: أنا لا أقول أنك سرقت، لكن المعمول ناقص، والبيت ليس فيه غيري وغيرك، فأين ذهبت؟

الحقيقة أنني تضايقت كثيراً من هذا الاتهام، واحتد الشيخ معي في الكلام، وفي لحظة جنون وغضب، طردني من البيت.

قلت: إلى أين أذهب؟

قال: إلى الشيطان!

رجعت مرة أخرى إلى هندسة الشوارع، ألف وأدور فيها من غير هدف أو غاية، حل عليّ الليل. قلت: يجب أن أتدبر لي مبيتاً هذه الليلة. تذكرت أن هناك شخصاً من قريتنا يسكن في حيفا، فذهبت إليه على أمل أن أبيت ليلة أو

ليلتين، إلى أن تنحل هذه المشكلة. ذهبت إليه بالفعل، وشرحت له ما حصل لي مع الشيخ وقصة طردي من بيته. سكت هذا الشخص ولم يعلق. فالرجل كان فقيراً جداً، ولا يملك غير غرفة واحدة ينام فيها هو وزوجته وأولاده، فأين سيضعني؟

لذلك لاذ بالصمت، لأنه كان غير قادر على تقديم يد المساعدة لي. انسحبت من عنده بعد أن ودعته، وشكرته على استضافتي لبعض الوقت. رجعت مباشرة إلى بيت الشيخ، وأنا عازم على عدم العودة للف في الشوارع مرة أخرى. وصلت إلى بيت الشيخ ولم أدخل. فالبيت كان أمامه مظلة، تعوَّد الناس أن يفرشوا تحتها حصيرة ويجلسوا عليها. تمددت تحت هذه المظلة ونمت. وحين أصبح الصباح دخلت إلى البيت، واتجهت إلى غرفتي وأخذت دروسي، وانطلقت إلى المدرسة.

وظللت على هذه الحال مدة من الزمن إلى أن هدأ غضب الشيخ عليّ.

كانت هناك أيضاً لي مشكلة أخرى مع هذا البيت، فبيتهما يقع في الحي الشرقي من المدينة، وهذا الحي لا توجد فيه إنارة كهربائية، فالإنارة الكهربائية كانت مقصورة على الحي الغربي فيها، فكنت أؤدي واجباتي المدرسية على ضوء القنديل؛ وهذا كان من أسباب تذمّرهما مني. فكانت زوجة الشيخ تنبهني إلى هذا الاستهلاك غير المحبب للكاز؛ وكانت تقول: إما أن تشتري كازاً وإما أن تدفع ثمنه.

فصرت أصحو من النوم مبكراً، وأذهب للمدرسة، وأؤدي ما عليّ من واجبات، في شرفة المدرسة، قبل أن يحين موعد دخول المدرس. كنت أصحو أحياناً في الساعة الخامسة، وأحياناً أخرى في الساعة السادسة. وبهذا الشكل، تلافيت المشكلة التي كانت تثور، بسبب استخدام القنديل، في الساعات الأولى من الليل.

حيفا لم يكن فيها «ثاني ثانوي»، مما جعلني أتردد على عكا يومياً، لأدرس فيها هذه المرحلة، بواسطة القطار، كان كل همي وأنا في نهاية المرحلة الثانوية في عكا، أن يكون ترتيبي إما الأول وإما الثاني، وذلك أن الكلية العربية بالقدس، لا تختار طلابها إلا من بين الأول والثاني من كل ثانوية. لكن الأمور

جاءت على غير ما أشتهي؛ فجاء ترتيبي الثالث. وهذا يعني حرماني من دخول الكلية العربية بالقدس. كان التنافس بيننا حاداً في ثانوية عكا، وكان يصل إلى حد الانتحار في المذاكرة، وكنت جديداً على هذه الثانوية، والأساتذة فيها كانوا يعرفون جيداً طلبتهم المتميزين، ولا يعرفونني، ثم إنهم كانوا يعتمدون على طريقة الحفظ، وأنا لم أتعود عليها، فواجهت صعوبة في التعامل مع هذه الطريقة.

المهم أنني رجعت إلى قريتنا يائساً وحسيراً، وقلت لأبي: أرجو ألا تغضب مني؛ فالظروف لم تأت حسب التوقع، فأنا أخذت المركز الثالث، وهم في الكلية العربية لا يقبلون سوى المركزين الأول والثاني. تأكد أنني فعلت كل ما أستطيعه. ثم أردفت بعد تقديم الاعتذار سائلاً إياه:

ما رأيك لو قدمت طلب وظيفة إلى البريد، وأصير مراسلاً عندهم، وليس ضرورياً أن أكمل تعليمي. فالمراسل البريدي يقبض مرتباً لا بأس به، فهو يقبض أربعة جنيهات في الشهر (والأربعة جنيهات في ذلك الزمن تعتبر ثروة).

قال: يا بني، لم أتدخل منذ البداية في تحديد مستقبلك، فلا تجعلني الآن أتدخل، فافعل ما يحلو لك.

كتبت رسالة لإدارة البريد أطلب أعملاً، وجاءني الرد بأنه لا توجد وظائف شاغرة.

ذات يوم جاءتني رسالة على قريتنا، وكان حجم الرسالة كبيراً، ففتحتها. فإذا فيها قبول لي في الكلية العربية بالقدس. وبرفقة ورقة القبول، ورقة أخرى مبينة فيها الحوائج التي يجب أن أحضرها معي، لكي أسكن في النزل الداخلي للكلية، ما الذي حدث؟ أقول لك الذي حدث: في تلك السنة قبلوا من عكا أربعة طلاب الأول والثاني والثالث والرابع. وأنا كنت الثالث، فتصور ـ يا رعاك الله ـ الفرحة التي استولت عليّ عندما علمت بهذا النبأ من خلال هذه الرسالة.

اشترى لي أبي بنطلونين رماديين، وجاكيتاً لونه أخضر، عليه شارة الكلية (الصقر)، واشترى لي أيضاً قميصين وفوطاً للحمام. وهي الحوائج التي

حددوها بالورقة المرفقة بورقة القبول في الكلية.

■ من خلال السيرة الذاتية التي رويتها عن طفولتك وسنوات تكوينك ألاحظ أن لأبيك حضوراً كبيراً في حياتك، بينما حضور والدتك يكاد يكون خابياً أو معدوماً؟

- هذه الملاحظة صحيحة، وأبين لك الأسباب: أمي ابنة عم أبي، وكانت تعاملنا معاملة واحدة أنا وأخوتي، دون تفريق أو تمييز، لقد كانت امرأة صلبة، لا تظهر مشاعرها الخاصة نحونا نحن أبناءها؛ حين ودعتني إلى حيفا عند محطة الأوتوبيس، وكانت هي المرة الأولى التي أغادر فيها القرية، وقفت بصلابة، وكانت تنظر باتجاه غير اتجاهي، ثم حدجتني بنظرة صارمة شديدة، حينما رأت أنني ضعيف أمام هذا الفراق، قرأت في عينيها كأنها تقول لي: إلى أين أنت ذاهب؟! إن هي إلا بضعة كيلو مترات، وكلها عدة أيام وشهور، وتعود إلينا؛ فلم هذا التهالك وهذه الدموع التي تنفر من عينيك؟! أعتقد أن هذه النظرة الصارمة التي حدجتني بها، هي التي وضعت فيّ الصلابة، وأكسبتني القوة والعناد. رحمها الله، لم يكن عندها سوى دعاء واحد لا يتغير، فكانت تقول «روح يا ابني الله يحبب الناس فيك».

أبي كانت طريقته مختلفة، فهو يؤثرني على إخوتي. كان يعتقد أنني متميز على إخوتي، وقد لا أكون كذلك. ولكن هكذا كان اعتقاده. طلبي كان عنده غير مرفوض مهما طلبت، وعلى الرغم من تمييزه لي في المعاملة: لم تنشأ بيني وبين إخوتي إحن ولا بغضاء، فإخوتي وأخواتي الأحياء منهم والأموات كانوا يحبونني جداً.

أنا أعتبر أكبر إخوتي الذكور، إذ تكبرني في السن أخت واحدة، توفي والدي تقريباً في أواسط الستينيات الميلادية، ولحقت به والدتي بعد سنة من وفاته، وكلاهما توفي في بغداد.

ذكريات مقدسية

■ ماذا تذكر من الكلية العربية بالقدس؟

- هذه الكلية لم تكن ثانوية عليا وحسب، بل بوسعك أن تعتبرها جامعة،

فالمواد التي تدرّس فيها، كانت حقيقة بمستوى الجامعة، لذلك حينما درست في جامعة القاهرة، خاب ظني في مستوى بعض الأساتذة، ومستوى المناهج المقررة، لأنني كنت أنتظر، أن أنتقل إلى مرحلة علمية أعلى من المرحلة التي أوصلتنا إياها هذه الكلية. أول ما دخلنا الكلية العربية، كان النظام الدراسي فيها، عبارة عن سنتين دراسيتين هما: السنة الثالثة والسنة الرابعة، وقد أخبرونا في تلك السنة التي دخلنا فيها الكلية، أنهم سيضيفون علينا دراسة سنتين أخريين: السنة الخامسة والسنة السادسة، لأننا سنتخرج مدرسين، وفي هاتين السنتين سيتم تكثيف المواد التربوية في أول سنتين (الثالثة والرابعة). كنا نذاكر من أجل الامتحان، فالذي يرسب في مادة واحدة، عليه أن يعيد الامتحان في كل المواد. أما في السنتين الأخيرتين (الخامسة والسادسة)، فكنا نقرأ ونطالع لذات الثقافة ولذات العلم، درسنا التاريخ اليوناني، والتاريخ الروماني، واللغة اللاتينية والأدب العربي. وفي تلك الأثناء تعلمنا الكتابة: كتابة المقالات والأبحاث، وألفْنا صحبة المصادر والمراجع. وتكويني الثقافي والعلمي الأساسي - حقيقة - يدين بالفضل لتلك المرحلة، التي قضيتها في أروقة الكلية العربية بالقدس. كان النظام فيها شديد الصرامة، وبالغ الحزم. فللكلية قوانينها الداخلية الخاصة بها، والتي على الطلاب الالتزام بها، وتطبيقها بحذافيرها، وإلا تعرضوا للفصل والطرد. كان الخروج من الكلية ممنوعاً بتاتاً إلا بإذن كتابيّ، ولحاجة ماسة وقاهرة. كانت الكلية معسكراً جاداً لا وقت فيها للهزل أو اللعب أو قضاء المتع البريئة وغير البريئة.

في مرة من المرات، حدث أن فاتحت زميلاً لي من مدينة الخليل، برغبتي بزيارة مدينة الخليل، ورؤية الحرم الإبراهيمي. رحب بالفكرة وأخذني زميلي، وركبنا الحافلة إلى مدينة الخليل؛ فرآنا أحد الأساتذة وكتب فينا تقريراً. وأحضرنا المدير ووبخنا بشدة وقال: كان يجب أن تطردا من الكلية، لكنني عفوت عنكما لأنكما طالبان مستجدان، ولا تعرفان الأنظمة جيداً، وحذرنا قائلاً: إياي وإياكما أن تعودا إلى مثلها؛ وإن عدتما فصلتكما دون تردد. الطالب في الكلية العربية موجود فيها من أجل الدراسة. وفي وقت فراغه مخير أن يقضيه: إما بالرياضة، وإما بين جدران المكتبة.

كان كل مدرسينا فلسطينيين ما عدا أستاذاً واحداً، وهو جورج حوراني،

فلقد كان يحمل الجنسية الإنجليزية، لكنه كان من أصل عربي، استفدت كثيراً من هذا الاستاذ، وأعجبت بطريقته في التدريس، فقد كانت طريقته مذهلة حقاً.

فلقد درّسنا باللغة الإنجليزية، تاريخ اليونان، وتاريخ الرومان، واللغة اللاتينية، والفلسفة، والمنطق. وفيما بعد هاجر إلى أمريكا واستقر فيها.

أذكر أيضاً، أستاذي إسحاق موسى الحسيني، وكان من القلائل الذين يحملون شهادة الدكتوراه، في الأدب العربي من انجلترا، (كان عندنا في الكلية ثلاثة أساتذة يحملون شهادة الدكتوراه) كان الحسيني أستاذاً قديراً ومتمكناً، ولديه قدرة هائلة على الشرح والتوضيح، ويعتبر من الأدباء الفلسطينيين القلائل، المعروفين خارج فلسطين، إلى جانب خليل السكاكيني وإسعاف النشاشيبي.

أما مدير المدرسة، فكان المربي الكبير: أحمد سامح الخالدي، أستاذ علم النفس التربوي، وهو من عائلة مقدسية معروفة، (والد وليد الخالدي أستاذ العلوم السياسية، ووالد طريف الخالدي أستاذ فلسفة التاريخ).

هذا الرجل له فضل كبير عليّ، لا يدانيه في هذا الفضل، إلا مدير مدرستي الابتدائية في قريتنا، الذي حدثتك عنه. لا أنسى له أنه تعهدني برعايته، وأمدني بتشجيعه، وزرع الثقة في نفسي، فهو الذي استطاع أن يخلصني من الحياء والخجل، الذي صاحبني منذ صغري. كان يميزني في المعاملة على زملائي، ويحدب عليّ، ويتغاضى عن أخطائي، في درس التربية العملي ويعتذر عني، لا، بل كان يصوّب رأيي أحياناً.

أذكر مرة ـ ونحن ما زلنا طلبة ـ أنه كان عندي درس عملي، أثناء تمرننا في مدرسة ابتدائية، وكان الدرس فيها عن تاريخ الفينيقيين، ويجب أن أعطيه للسنة الثالثة الابتدائية. كان الطلبة صغاراً جداً، بحيث لا يعون ما التاريخ، ولا الفينيقيون، فالمادة كانت مملة وصعبة، لكن عليّ أن أؤدي الدرس فيها، لأنها كانت مطلوبة: فماذا فعلت؟

وضعت الدرس في قالب قصصي مشوّق، شد أذهان الطلاب الصغار، وجعلوا يصغون لي بكل اهتمام وإثارة. وحين انتهى الدرس، أمطرني زملائي

الحاضرون بالفصل بانتقاداتهم اللاذعة، وهشّموني تهشيماً، لأن ما فعلته مخالف لمقتضيات القواعد التربوية التي تعلمناها في الكلية. وأنا ساكت لا أرد لأن الحق كان معهم. رد عليهم المربي الكبير الأستاذ الخالدي فقال: أختلف معكم؛ فالدرس كان ناجحاً، على الرغم من أنه مخالف لقواعد التربية في التدريس، إذ إننا لم نر فيه حركة بينه وبين الطلاب. لكن لا تنسوا أن الدرس عن الفينيقيين وليس عن بطل من الأبطال، يسهل على طلبة صغار في السن أن يتفاعلوا معه، ومع هذا فإنه درس ممتع، ومشوق وجذاب، والدليل على ذلك أنهم كانوا مشدودين للغاية، فالدرس إذن درس ناجح، ولو أنه مخالف للقواعد والأصول.

إحسان عباس شاعراً

في سنة ١٩٤٠. عمل في الكلية مسابقة شعرية، حكمها الشاعر إبراهيم طوقان. أستاذي الخالدي دفعني بقوة إلى الدخول في هذه المسابقة، ودخلت فيها، وحصلت على المركز الأول؛ وأذكر أنهم أهدوني مختارات شعرية، للبارودي، وكانت في ثلاثة مجلدات، ولم يكتف بهذا ففي إحدى الليالي جاء إليّ وقال: حضر نفسك ستذهب معي للإذاعة. قلت: ولكن الخروج يا أستاذي ممنوع. ضحك وقال: من يمنعك وأنت معي؟!

وبالفعل صحبني معه إلى الإذاعة، وألقيت قصيدتي الفائزة بالمركز الأول في المسابقة الشعرية.

ولم تكن هذه تجربتي الأولى في الإذاعة، ففي سنة ١٩٣٩، قمنا بزيارة إلى آثار البتراء، ومررنا فيها على عمان، واستقبلنا الأمير عبد الله بن الحسين. قال: لي الخالدي: أنت الذي ستكتب عن هذه الرحلة، وستذيع هذا الحديث في الإذاعة. وبالفعل ألقيت هذا الحديث، الذي يصف رحلتنا إلى البتراء، كان يلومني بشدة لأنني خجول، ولولاه ما استطعت أن أنتزع رداء الحياء والخجل.

■ متى بدأت تكتب الشعر؟ ولماذا هو غير منشور؟

ـ بدأت هذه الموهبة بالظهور بشكل قوي وبارز، في الكلية العربية بالقدس، وكنت وقتها أطلع زملائي في الكلية على بعض قصائدي؛ وكانت لي قصائد غزل كثيرة؛ كنت أستلهم شخصياتها من بنات الخيال؛ وفي بعض

الأحيان أستلهمها من أخوات زملائي، اللواتي يزرنهم في الكلية، كنت أختلس النظر إليهن وأقع في غرامهن، وأهيم بهن، من غير أن يشعرن أو يشعر إخوانهن، ولو علموا لأوسعوني ضرباً وركلاً.

أظن أنني لم أنشر شعري، لأنني رأيت زملائي الشعراء مغرورين، ومزهوين بأنفسهم، وأنا فيّ خصلة لا أدعيها وإنما هي حقيقية، وهي أنني منذ نعومة أظفاري، حريص على البعد عن مواطن الغرور؛ منذ وقت مبكر كنت أعتبر أن الشهرة كالخمرة، ما تلبث أن تطيح برأس شاربها.

■ ولماذا وأدت هذه الموهبة، هل لهذا علاقة بحس الناقد ونزعة العالم فيك؟

ـ توقفت عن كتابة الشعر تقريباً أثناء دراستي بجامعة القاهرة، رغم ترشيحي لنفسي منذ البداية، أن أكون شاعراً قبل أن أكون أي شيء آخر، لكن قتلت في داخلي بعنف هذا النزوع إلى نظم الشعر. مرت عليّ لحظات في القاهرة، كان يجب أن أكتب فيها شعراً، فكنت أرمي القلم، وأترك الورقة، لأخرج للشارع، وأمشي طويلاً حتى أنهك، فأعود إلى البيت متعباً، فإذا بهذه الرغبة الطارئة، قد انطفأت نهائياً، لا أدري بالتحديد ما السبب. وهناك في الحقيقة أكثر من سبب، السبب الذي ذكرته لك في الإجابة السابقة، لا شك أنه ساهم ولو بقدر ضئيل، في عزوفي عن الاستمرار في كتابة الشعر، كما أن السبب الذي ذكرته في سؤالك، يصلح وبقدر كبير في تفسير هذا الأمر؛ فحس الناقد كان قوياً منذ البداية في داخلي، مما جعلني أتشدد في التعامل مع هذه الموهبة. لذلك حينما أردت الاحتفاظ بما نظمت من شعر، حذفت ثلثه؛ يبدو أن طموحي الشعري كان كبيراً، فلم أكتبه بالمستوى الذي كان يمكن أن يرضيني، وأرضى عنه. اتجاهي للبحث أيضاً، كان من أسباب التوقف عن قول الشعر، لكن الذي يهمني التأكيد عليه، أنني لم أتوقف لسبب إخفاق في الموهبة، لا والله، فلو نشرت شعري وأذعته، لوجدت من يعجب به.

إخترت مصر على إنجلترا

■ نعود ـ يا أستاذي الكريم ـ إلى الكلية العربية بالقدس، وأسألك: ماذا فعلت بعد أن نلت منها دبلوماً في التربية، وشهادة الدراسة المتوسطة؟

ـ عينت مدرساً في ثانوية صفد؛ كان عمري أثناء تخرجي سنة ١٩٤١ واحداً وعشرين عاماً. درّست في ثانوية صفد خمس سنوات، وكنت أدرّس مادتي التاريخ والإنجليزي.

ومنذ أول سنة تخرجت فيها، كنت مرشحاً لبعثة في الخارج، ولم أكن أعلم بهذا؛ وكانت بعثتي تتوقف كل سنة، لأنني لم أقدم لمديرية المعارف طلباً يفصح عن رغبتي في أن أبتعث؛ وكانت تؤجل أيضاً، لأن أستاذي إسحاق موسى الحسيني (أستاذ الأدب العربي) وعبد الرحمن بوشناق (أستاذ الأدب الإنجليزي) ـ أمد الله في عمره، وهو مقيم الآن في عمان ـ كانا يتنازعان حول المجال الذي يجب أن أتخصص فيه. فالحسيني يريدني أن أتخصص في الأدب العربي، وبوشناق يصر على أن أتخصص في الأدب الإنجليزي، وقال لهما مدير المعارف، وكان إنجليزياً. هذا الرجل ذهب من القدس، ولم يقدم طلب ابتعاث، فلا معنى أن تتخاصما بشأنه: دعونا ننتظر إلى أن يقدم هو طلب بعثة، ثم نبحث بعد ذلك في هذا الموضوع.

كنت مبسوطاً بالتدريس في صفد؛ والحقيقة أني لم أكن أعرف أن اسمي مطروح للبعثة إلا عن طريق صديق لي في القدس، إذ أرسل لأخيه الذي يعمل حلاقاً في صفد رسالة يوصيه فيها: أن يخبرني بأني مرشح للابتعاث منذ خمس سنوات، وكل سنة يوقف أمر هذا الابتعاث، لأنني أساساً لم أقدم طلباً للبعثة، فعليّ أن أسارع بتقديم هذا الطلب، ولا أتأخر فيه.

تقدمت بطلب للبعثة، وجاءني الرد بتخييري بين الذهاب إلى إنجلترا، أو إلى مصر، فإن ذهبت إلى إنجلترا، فهذا يعني أنني سأدرس الأدب الإنجليزي، وإن ذهبت إلى مصر، فهذا يعني أنني سأدرس الأدب العربي.

اخترت الذهاب إلى مصر، ولم أختر الذهاب إلى انجلترا، لأنني في ذلك الوقت، كنت قد تزوجت، ولدي طفلان، وزوجتي لا تعرف اللغة الانجليزية، وخفت إذا ما ذهبت إلى انجلترا، ألا يتعلم طفلاي العربية.

بطل هاملتي يتزوج من صفد

■ حدثني عن قصة زواجك؟

ـ حياتي جرت كالنهر الهادئ، وظروف زواجي كانت جزءاً من هذا

الجريان الهادئ، تزوجت على الرغم من أنني كنت ضد فكرة الزواج والارتباط بامرأة، وتسربت إليّ هذه الفكرة، من خلال قراءة رواية هاملت لشكسبير، أتصدق أنني قرأت الرواية حوالى خمس عشرة مرة، وكنت قد لخصتها، وحفظت منها مقاطع كثيرة؟! قراءتي لرواية هاملت علمتني شيئين أولهما: ألا أحاول أن أكتب في المسرح، لأنني لن أكتب رواية بمستوى عظمة ما كتبه شكسبير. طبعاً كانت لي محاولات: في الشعر والقصة القصيرة، لكنني لم أنشرهما في يوم من الأيام.

ثانيهما: الشك بالمرأة مهما كانت بريئة أو طاهرة؛ فكنت من أعدائها الذامّين لها. كنا جماعة من المدرسين العازبين، نجتمع كل ليلة، وليس لنا حديث إلا عن المرأة، يبتدئ الحديث بها، وينتهي بذمها وهجائها. وكان كل منا يزعم أنه لن يتزوج أبداً. هذه الأفكار في معاداة المرأة، كانت أفكاراً ساذجة، وكانت تعبر عن حرمان من المرأة، وغيابها في حياتنا. أنا كنت بطلاً هاملتياً، أعيش الحياة بتردد شديد، فهاملت أنموذج للتردد، وكنت أقول ما أقول، مع أنني أُهيم بالمرأة الجميلة. فهيامي بجمال الطبيعة، انتقل إلى الهيام بجمال المرأة. كان يروقني جداً حينما كنّا في صفد، منظر المرأة وهي تفتح ملاءتها لتعيد ترتيبها من جديد، إذا ما صادفتْ رجلاً في الطريق. فكنت أفاجأ بمستوى جمالهن، فأقول لنفسي هل عندنا هذا القدر من الجمال الباهر. كنت أذهب للبيت وأنا مرتاح ومطمئن على أن الدنيا بخير، لأن رؤية الجمال تريحني.

في يوم من الأيام، جاءني أبي، يزف لي خبر خطبتي لفتاة لا أعرفها، ولم يسبق لي أن رأيتها. قلت له: يا أبي، ليس لي رغبة في الزواج الآن؛ فأصر على موقفه، فأبي أب ريفي، لا يتقبل مثل هذا الاحتجاج، فما دام قد رأى أنه يجب أن أتزوج فما عليّ إلا أن أطيع وأذعن.

أبي أكثر من كونه ريفياً أبويّ السلطة، كان عنده عقدة تزويج الآخرين، فكان يزوج أبناء العائلة، حتى من غير الرجوع لهم أو استشارتهم. والعلة في هذا أنه كان يحب فتاة من قرية أخرى غير قريتنا، فرفض جدي أن يزوجه منها، ثم تزوج أمي مرغماً. هذه القصة خلقت عنده مرارة خاصة، فحين أخفق في الزواج ممن يحبها، أراد أن يسوق أبناء العائلة إلى مصير الزواج، دون

أن يعطيهم حتى فرصة أن يختاروا.

لا أخفيك أنني مانعت بشدة أن أتزوج، وكانت حجتي: أنني لا أعرف الفتاة التي خطبها لي، قد تكون جميلة، وقد تكون مثقفة، لكن لا أعرفها؛ ولم أسمع حتى نغمة صوتها. وفي الأخير ضعفت أمام إلحاحه، ووافقت على الزواج، خاصة لما رأيته يبكي. هذا ما كان من قصة زواجي، وهي كما ترى قصة زواج تقليدية.

من صفد إلى القاهرة

■ وماذا جرى لك بعد أن غادرت صفد إلى القاهرة؟

ـ اصطحبت زوجتي، وابنتي نرمين، وابني إياس إلى القاهرة، كان عمري وقتها ستاً وعشرين سنة، وهذا العمر يعتبر عمراً كبيراً على الدراسة في الجامعة، أدخلوني السنة الثانية، على اعتبار أن المواد التي درستها في الكلية العربية بالقدس، تؤهلني أن أتجاوز السنة الأولى في الجامعة.

سكنت مع عائلتي في شقة في منيل الروضة، وكنت آخذ مرتباً قدره ٢٥ جنيهاً في السنة، آخذ حصتي منها كل شهر. هذا المرتب الذي كنت آخذه من إدارة المعارف، في حكومة الانتداب البريطاني، يعتبر بالنسبة لي ثروة في القاهرة. كنت أعيش بخمسة عشر جنيهاً، وإيجار الشقة كان يكلفني سبعة جنيهات.

في سنة ١٩٤٨ ذهبت حكومة الانتداب البريطاني، فانقطع عني مرتب البعثة .فأصبحت مفلساً لا أملك مليماً واحداً. عندي عائلة وعندي إيجار شقة، فكيف نعيش؟

كان صاحب الشقة نبيلاً كريماً معي، إذ قال لي: يا إحسان لا تهتم، فلن أسألك عن الأجرة أبداً، فأنت كنت منتظماً في دفعها حينما كانت بين يديك النقود، ولن أضايقك بالمطالبة بها، حين أصبحت في ضيق. لقد هزني موقف هذا الرجل أيما تأثير.

■ سبق لك أن عملت مدرساً في صفد خمس سنوات، قبل أن تدخل في جامعة القاهرة، ألم تدخر شيئاً؟

ـ لا، لم أدخر شيئاً، مع أن مرتبي يعتبر مرتباً لا بأس به، ومع هذا فأبي كان ينفق عليّ بعد زواجي، فنقودي كانت تذهب إلى شراء الكتب.

■ وكيف تصرفت مع حالة الإفلاس هذه؟

ـ كان معي بعض الزملاء، الذي يدرسون في جامعة القاهرة، على حساب أهاليهم. فكنت أستلف من مصروفهم الخاص. فأمضيت ذلك العام العصيب بالاستدانة من الزملاء.

طالب ومؤلف في آن واحد

■ سمعت أن إفلاسك في ذلك العام، كان من أسباب ترجمتك لكتاب **الشعر** لأرسطو، الذي ترجمته وأنت ما زلت طالباً في جامعة القاهرة؟

ـ لا، الحقيقة أن هذا الكتاب، ترجمته قبل قدومي لجامعة القاهرة، فأنا أتيت إليها حاملاً كتابين: كتاب الترجمة هذا، وكتاب أبو حيّان التوحيدي، وهو الكتاب الذي حاولت أول ما وفدت إلى القاهرة، أن أطبعه، لكني لم أوفق، وقد درت به على دور نشر عديدة، وكانوا يسألونني: ما عملك؟ وكنت أقول: طالب؛ فيقولون: ألا ترى أن عملية التأليف ما زالت مبكرة عليك؟ فطويت الكتاب، وقلت لنفسي: «خليك مؤدب» وأجِّل عملية التأليف، إلى أن تتخرج من الجامعة لذلك لم أقدم ترجمتي لكتاب **الشعر** لأرسطو، اتعاظاً بالخذلان الذي واجهته، في محاولتي لطبع كتاب أبو حيان التوحيدي؛ والترجمة سبقت عملية التأليف عندي، فكتاب **الشعر** لأرسطو، يعتبر أول عمل لي، وقد بدأته في الكلية العربية بالقدس، وتلاه كتاب: أبو حيان التوحيدي الذي ألفته أثناء تدريسي في ثانوية صفد.

نأتي ـ الآن ـ إلى قصة طباعة ترجمتي لكتاب **الشعر** لأرسطو، في تلك السنة التي كنت فيها في غاية الإفلاس؛ وهي أن أستاذي شوقي ضيف، والحقيقة أنه لم يكن أستاذي وحسب، بل كان صديقاً وجاراً في المسكن. عرض عليّ المساعدة، وهو رجل ريفي مثلي، قال: يا إحسان: أنا أدخر في البيت ستمائة جنيه، وهذا مبلغ كبير لا أحتاجه. فدعنا نتقاسمه، وإن شئت خذه كله.

اعتذرت عن قبول هذا العرض، وكان يلح عليّ بشدة، فأنا لم أكن جازماً بأن هذه الضائقة ستنفرج، فكنت خائفاً ألا أستطيع السداد، وربما هذا يفسد ما بيني وبينه، ثم إنه على الرغم مما بيننا من صداقة، يظل أستاذي، وله وقاره عندي، فالسلفة من الزملاء أهون وأسهل عليّ، وليس فيها حرج.

حين رأى إصراري على الاعتذار عن قبول هذه المساعدة، أبى إلا أن يساعدني بطريقة أخرى، فقال: ألم تحدثني مرة أن لديك ترجمة لكتاب الشعر لأرسطو؟ أعطنيها وأنا أنشرها لك. وبالفعل أخذ الكتاب وذهب به إلى دار الفكر، وقدمه لهم، فوافقوا على نشره، على الرغم من أن صاحبه مبتدئ ومجهول، لأنهم كانوا يثقون برأي شوقي ضيف، فهو أستاذ مشهور وله سمعته الرصينة.

أعطتني الدار خمسة عشر جنيهاً؛ ولا تتصور فرحتي بهذا المبلغ، لأنه كان أول مبلغ أكسبه من عملية التأليف، وكانت سعادتي أكثر بأنني صرت مؤلفاً. أول من خطر على بالي حينما بدأت أكسب من التأليف كان أبي؛ قلت: فليذق ثمار غرسه فهو أولى به مني، جزاء ما كابد وعانى في سبيل تعليمي. ثم إنه لم يسبق له أن أخذ مني شيئاً، فأنا الذي كنت آخذ منه. حاولت أن أرسل هذا المبلغ لكني فشلت لأن أهالينا الفلسطينيين تشردوا. فلا أدري إلى أين ذهبوا، فالحبال تقطعت فيما بيننا.

■ ما تعليق زملائك في الكلية، على زميلهم الذي أصبح مؤلفاً، وهو ما يزال طالباً؟

ـ في الواقع لم أسمع تعليقات بهذا الشأن، على الرغم من أن هذه الترجمة كانت مقررة عليهم، فـ سهير القلماوي(*)، هي التي قررتها عليهم، فكانوا يشترون الكتاب، فهي من ناحية ساعدتني، ومن ناحية أخرى أعطت اعتباراً للترجمة. لكن من ناحية التعليقات، أذكر تعليقاً غريباً صدر من زميل سوري، يدرس معنا، فكنا نمشي سوياً على كوبري عباس، فناولته نسخة عليها إهداء خاص له بدأته: إلى الأديب الصديق... فلما قرأ الإهداء امتعض وقال: لماذا لم تكتب: إلى المفكر، فأنا مفكر كبير؟ صمتُّ ولم أرد عليه، وجلست أُحدث نفسي هل هو مختل أم صحيح؟ كيف يعتبر نفسه مفكراً كبيراً. ويطلب مني

(*) توفيت في ٤ أيار/مايو، سنة ١٩٩٧.

التعامل معه من خلال هذا المستوى وهو ليس أكثر من هاوي أدب؟

بالفعل، كان تعليقه ينمّ عن أنه إنسان مختل، فما هي إلا بضع سنوات، حتى حلّ ضيفاً على مستشفى المجانين بالعباسية.

■ وهل حلت الخمسة عشر جنيهاً أزمتك المالية؟

ـ لا، كانت أول باب الفرج، إنما باب الفرج الكبير، حينما قررت السفارة البريطانية بالقاهرة، صرف متأخرات البعثة، وصرف رواتب الأشهر المستجدة.

وكان لا بد لي لكي أحصل على هذه المستحقات، من تعريف من الكلية، يثبت أنني طالب منتظم بالدراسة، ولم أتركها، لكي أحصل على هذه المستحقات، فذهبت إلى عميد الكلية محمد زكي حسن، أطلب منه شهادة تعريف للسفارة البريطانية، أني طالب منتظم في الجامعة، وما رضي أن يعطيني إياها، لأنه كان بيروقراطياً، مع أنه كان يعرفني، ويعرف ما أمر به من حالة الإفلاس والتسكع، إذ برر الأمر، بأنه لا يستطيع أن يضع ختم الجامعة على ورقة تعريف، غير مكتوبة باللغة العربية، لأن ذلك مخالف للوائح والجامعة وأنظمتها. . رجوته كثيراً ومع ذلك أصر على الرفض؛ ثم خرجت من غرفته حزيناً مغتماً لا ألوي على شيء، فقابلني فرّاشه «سلطان» على الباب، وقال: ما بالك مهموماً يا بنيّ، فأخبرته ما كان من موقف العميد.

قال الفراش سلطان: الرسالة معك؟ قلت: نعم.

فأخذها منّي، وأخرج من جيبه ختم العميد وختمها لي. وهكذا انحلت المشكلة، فأخذتها منه، وطرت أجري فرحاً للسفارة البريطانية بسرعة، قبل أن يكتشف العميد الأمر، فتسلمت بهذه الرسالة التي مهرها لي سلطان، بختم العميد متأخرات البعثة، ورواتب الشهور المستجدة، وكان مجموع المبالغ التي تسلمتها خمسمائة جنيه.

فيا لهذه الثروة العظيمة التي انهالت عليّ. أول شيء فعلته بها، أني عملت وليمة في بيتي، ودعوت لها الطالبين اللذين طالما استلفت منهما، فوقفت على «الطرابيزة» خطيباً، متمثلاً أمامهما بقول عمر بن الخطاب: «جاءتنا أموال لا تعد ولا تحصى، فمن شاء أن يكيل كيلاً أو يعد عداً فليفعل» ثم نثرت الجنيهات على «الطرابيزة» وقلت لصاحبيَّ: الآن تستوفيان دينكما، ولن

تعيراني بعد الآن بأني مدين لكما.

عقدة شوقي ضيف

■ كيف كانت علاقتك بأساتذتك؟

ـ علاقة جيدة ومتينة، وكانوا يعاملونني معاملة خاصة، فلقد رسخت وجودي عندهم بطريقة لا أنصح طالباً باتباعها، فلربما أتت بنتيجة عكسية.

هذه الطريقة تقوم على لفت نظر الأستاذ لي، من خلال ورقة الإجابة على أسئلة الامتحان. إذ إنني لا أجيب على الأسئلة كلها، وإنما أكتفي بالإجابة على السؤال الأول بإفاضة كبيرة، حتى تتحول الإجابة بين يديه إلى مبحث صغير، أكتبه من غير أن يكون في متناولي مصادر أو مراجع.

كانت صفحات الإجابة تتعدى الأربع عشرة صفحة، أملأها مما هو مقرر في المنهج، ومما هو خارجه من قراءاتي الخاصة، إلى درجة أنني أتعسف في ليّ عنق السؤال، حتى يتسنى لي أن أتشعب في الحديث، عن قضايا غير مطروحة في السؤال أصلاً، بطريقة استعراضية، وكنت أفعل هذا مع كل المواد، وكان أستاذ المادة يبُهر بمثل هذه الإجابة المتكلفة، ويأخذ ورقتي «ويلف» بها على زملائه مفاخراً: عندي طالب يكتب بهذا الشكل.. وكنت آخذ العلامات كاملة في كل المواد.

■ كيف يتسنى لك ليّ عنق السؤال؟

ـ مثلاً في علم النفس، عند قراءتي للسؤال الأول، أجيب عليه بشكل مباشر ودقيق، ثم أجدها فرصة لأن أشرح نظرية يونج في العقل الجماعي اللاوعيي، التي صدف أن قرأتها قبل الامتحان بليلتين، ومقولاتها في تفسير الإبداع الأدبي، ممهداً لذلك بكلام من مثل «وفي هذه المرحلة لا بد من الاستشهاد بيونج» مع أن نظرية يونج لم تكن مقررة علينا.

وكنت أكتب في نهاية الإجابة: «آسف فليس لدي وقت للإجابة على بقية الأسئلة على نفس الطريقة».

■ أنت عايشت شوقي ضيف عن قرب، وكنت تلميذه: ما ردك على ما يشاع حوله، من أنه يتكئ على جهود طلبته، في البحوث، ويخرجها كتباً باسمه؟

ـ شوقي ضيف، من أبعد الناس عن مثل هذا العمل، فأنا ـ مثلاً ـ من أقرب طلبته إليه، لم يعتمد على عمل لي إطلاقاً.

اعتماده على طلبته محصور في أن يعتمد على طالب، في أن ينسخ له صفحة أو صفحتين.

وطريقة عمله تجعله لا يعتمد على أحد، فهو إذا تصور الشيء يتصوره بسرعة، فكتابه: **شوقي شاعر العصر الحديث** ألفه في أسبوعين، والذي يعتمد على طلبته، لا بد له من شهرين أو ثلاثة.

وأنا شاهد على ذلك، لأنه بكل تواضع، كان يعرض عليّ مؤلفاته، على الرغم من أنني ما زلت طالباً لديه. وقد دهشت عندما أخبرني أنه ألّف كتاباً عن شوقي في أسبوعين، وقلت له: يا دكتور حرام عليك! شوقي الشاعر الكبير تؤلف عنه كتاباً في أسبوعين، إنه يحتاج لسنين للتأليف عنه؟

قال: ذهبت للمصيف، وكنت وحدي؛ فأنجزته بهذه السرعة، لكن اقرأه، واذكر ملاحظاتك عليك.

قرأته، ثم ذكرت له أن الكتاب جميل، لكن ينقصه فصل واحد، هو قادر على تحقيقه: هذا الفصل هو أن ينظر في مسودات قصائد شوقي ومسرحياته، حتى يلم بالتفصيلات الدقيقة لطريقة الكتابة عنده، هل هو يشطب في القصيدة وينقح أم لا؟ وقلت له إن أولاد شوقي موجودون عندك، فاستعر منهم هذه المسودات.

هذه الفكرة أخذتها عن الشخص الذي كتب عن كوليريدج، ذهب شوقي ضيف لعلي ابن الشاعر الراحل أحمد شوقي، وأخذ منه مسودتي **مجنون ليلى وكيلوبترا**. وكتب فصلاً في هذا الموضوع، اكتشف فيهما أن شوقي يكتب المسرحية، دون أن يوزع فيها الأدوار أو يحدد الأسماء.

وشوقي، ليس هو الوحيد الذي توجه إليه مثل هذه التهمة، فأنا أيضاً، توجه إليّ هذه التهمة، في الأعمال التي أحققها، فهناك أناس غير قادرين أن يتصوروا؛ أن أحقق هذا القدر، دون مساعدة من طلابي، والحقيقة أنني لا أثق بنفسي، فكيف أثق بطلابي؟ وجل ما أعهد به إليهم، هو نسخ المخطوطة.

شوقي ضيف أستاذ قدير، ومؤلف نشيط جداً، ولعل هذا هو سبب مثل

هذا اللغط المثار حوله. مع أني أسجل اختلافي مع المنهج الذي رسمه في دراساته عن تاريخ الأدب. فهذا المنهج أفاد من ناحية، وأضر من ناحية أخرى، أفاد من ناحية أنه رسم خطاً لتاريخ الأدب، بأسلوب طه حسين، وطه حسين هو عقدة أستاذي شوقي ضيف. وأضرّ بأن الآخرين، وخاصة ممن تخرجوا من الجامعات المصرية، اعتبروا أن هذا الخط الذي رسمه خطاً للدراسات النقدية في كل العصور، فهم لا يفرقون بين دراسات الأدب، وتاريخ الأدب.

ترسيمه ذلك الخط مفيد في زمنه، لكنه غير مفيد في أن يصبح أنموذجاً للمؤلفين الآخرين.

البحث الأكاديمي طمى فن المقالة

■ في أسلوب كتابتك، بمن من الأقدمين ومن المعاصرين تأثرت؟

ـ على الرغم من قراءتي للجاحظ، إلاّ أنني أولعت بالتوحيدي. فأسلوب التوحيدي أنضر من أسلوب الجاحظ، فهو أسلوب فضفاض، والموسيقى والإيقاع بارزان فيه، بينما أسلوب الجاحظ مرسوم بدقة بما لا يزيد عن المعنى. وبما أنني في تلك الفترة كنت شاعراً، فكان من الطبيعي أن أُميل لأسلوب التوحيدي المموسق؛ لكن لا أنكر أن الجاحظ هو إمامي الأول.

من المعاصرين أحب أسلوب طه حسين، لكن لا أحب أن أكتب مثله، لأن في أسلوبه تكراراً كثيراً. ولا أجمل من أسلوبه حين تسمعه وهو يخطب، فالناس كانوا ينصتون إلى محاضراته، إلى درجة أنك لو رميت إبرة لسمعت صوتها؛ فيقاطعونه بالتصفيق، كما تقاطع أم كلثوم في الغناء.

أحب كذلك أسلوب الزيات، لكن لا أحب أيضاً، أن أكتب مثله، فالصنعة والتنميق سمتان بارزتان في أسلوبه.

أقرب أسلوب لي هو أسلوب أحمد أمين لبساطته، ولخلوه من البلاغة لكن هذا لا يعني أنني أكتب مثله فالأسلوب هو الرجل، ولقد نحتُّ لي أسلوباً خاصاً.

■ هل تسربت موهبتك في الشعر إلى نثرك؟

ـ البحث الذي أكتبه لا بد أن أتصوره كله، من أول جملة إلى آخر جملة،

وإذا لم أفعل ذلك فلن أكتب شيئاً، وهذه طريقة شاعر وليست طريقة باحث.

■ لماذا اختفت الإشراقة في الأسلوب في الكتابات العربية المعاصرة؟

ـ السبب في ذلك، أن فن المقالة الذي يجيده طه حسين، وعبد الوهاب عزام، وأحمد أمين، وأحمد حسن الزيات، وعلي الطنطاوي، قد اختفى، وحل محله البحث الأكاديمي، الذي له قواعده المختلفة، عن قواعد فن المقالة. فالبحث الأكاديمي، يعتمد على التنظيم الفكري والإقناع، بينما المقالة تعتمد على الأسلوب، وجعل القارئ يشاركك الإحساس، بأنك تعرض لقضية مهمة، فالبحث الأكاديمي طمى فن المقالة من حياتنا الأدبية والثقافة. وأعتقد أن اختفاء الإشراقة في الأسلوب، يعود إلى أن الأجيال الجديدة، تقرأ في الكتب المترجمة، فأثر هذا على أساليبهم.

صلتي بالعراق، كيف بدأت؟

■ ذكرت أن الحبال تقطعت بينك وبين أهلك، منذ عام النكبة عام ١٩٤٨، كيف استعدت هذه الصلة مع الأهل؟

ـ استعدتها في سنتي الأولى في السودان، حينما ذهبت إليها سنة ١٩٥١. فيبدو أن أهلي تعرفوا على مكان إقامتي، من المقالات التي كنت بدأت أكتبها من هناك، في الصحف والمجلات، إذ إنني دائماً ما أقرن بتوقيع اسمي على المقالات التي كنت أكتبها، مكان عملي، فكنت أضع اسم «كلية غوردون التذكارية بالخرطوم»، عقب اسمي في ذيل المقالة.

فجاءتني رسالة منهم على عنواني في الخرطوم، تخبرني أنهم أقاموا في العراق.

■ هل بادرت إلى زيارتهم؟

ـ للأسف؛ لم يتسن لي زيارتهم في بغداد، إلا سنة ١٩٥٣، فكانت العلاقة بيننا في حدود المراسلة، لأن الطيران بين الخرطوم وبغداد، كان مقصوراً على الإنجليزي، ولم يكن مسموحاً لنا بركوب الطائرات، سافرت إلى أهلي في بغداد سنة ١٩٥٣. في تلك الأثناء: أي من سنة ١٩٥١ إلى ما بعد سنة من زيارتي لأهلي، أنجزت أطروحة الدكتوراه، وكانت عن الزهد وأثره في

الأدب الأموي التي أشرف عليها أيضاً، أستاذي شوقي ضيف.

■ لماذا ذهب أهلك للعراق بالتحديد؟

ـ لهذا قصة: فعندما سقطت حيفا، صمدت قريتنا وقريتان أخريان بجوارهما في المقاومة ستة أشهر، ولم يسقطن، الجيش العراقي الذي كان مرابطاً قرب هذه القرى، أعجب بصمودهن، فكان يمد أهلهن بالذخيرة والسلاح، فانضمت قرى أخرى إلى صف المقاومة، إلى أن قطع الجيش العراقي إمداداته عنها، والسبب أنه «ماكو أوامر»، كما قيل لأهل هذه القرى المستبسلة، هذه القرى، بعد قطع الإمدادات سقطت، ورحل أهلها إلى منطقة جنين، في مثلث فلسطين (مرج ابن عامر)، فنصبوا خيامهم هناك. كانوا في حالة من التعاسة يرثى لها. ووافق أن جاء الأمير عبد الإله إلى هذا الموقع، يتفقد الجيش العراقي المحارب، فاتفق شيوخ القرى أن يذهبوا إليه في وفد، ذهبوا إليه في وفد، وشكوا حالهم إليه وقالوا له: يا أيها الأمير ليس هناك بلد يقبلنا، فإلى أين نذهب؟

الأمير عبد الإله عطف على حالهم،وفي لحظة، أعطى أوامره بأن ينقل أهل هذه القرى، في شاحنات إلى بغداد، نساءً وأطفالاً ورجالاً، فأسكنوهم في بيوت اليهود العراقيين، الذين هاجروا إلى فلسطين.

وأشهد أن العراقيين عاملوهم تماماً كالعراقيين، دون تفرقة، أيام الملكية، فوفروا لهم مساكن، ورتبوا لهم مخصصات مالية، وأمنوا لهم أعمالاً يشتغلون بها، وكانت الأجور التي تدفع لهم سخية، هذا غير الأعطيات التي كانت تأتي من التجار العراقيين، ولا أبالغ عندما أقول لك: إنني حينما ذهبت إليهم في سنة ١٩٥٣، وكنت مدخراً مبلغاً من المال لأوزعه على أهلي وأقاربي وأهل قريتنا، اعتذروا عن قبوله وقالوا: نحن الذين نعطيك، فحالنا أحسن من حالك، فأخبرنا فقط عما ينقصك، إلى هذا الحد كانوا مرتاحين.

كدت أن أكون شيوعياً

■ كيف كانت علاقتك بالاتجاهات الايديولوجية والانتماءات السياسية الرائجة يومذاك؟

ـ لم أنتم إلى فريق، أو حزب سياسي، أو ايديولوجي، انتماءً واضحاً وظاهراً، لكني تعرضت لمحاولات استدراج واستقطاب، منذ وقت مبكر في حياتي. ففي صغري كان يدرسنا في مادة الدين، مدرس متحمس في وطنيته، وكان يحاول أن يؤلف مجموعة لها عقائد ثورية، ذات صبغة دينية وإسلامية، موجهة ضد المستعمر.

وكان يدربنا على استخدام السلاح، وفي إحدى الاجتماعات التي كان يعقدها لنا، داهمتنا الشرطة، فهربنا من أبواب متفرقة، ولم نلتم على بعضنا مرة أخرى. ثم جاءت ظروف نقل فيها هذا المدرس، الذي لم يكن يريد تكوين حزب، بقدر ما كان يريد تكوين جبهة وطنية مناهضة للاستعمار.

المحاولة الثانية جرت لي، أثناء دراستي في الكلية العربية في القدس، وتكررت معي بعد التخرج، وهي استدراجي لأن أكون شيوعياً؛ فالشيوعية في تلك السنين، كانت الاتجاه الغالب والرائج في أوساط المثقفين والمتعلمين، وكنت قاب قوسين أو أدنى، أن أنتمي إلى عضوية الحزب الشيوعي. فأصدقائي القريبون مني، والذين زاملوني منذ مراحل مبكرة في دراستي، كانوا شيوعيين. لكن محاولاتهم لم تنجح في إدخالي للحزب الشيوعي، لأنني كنت أطلب منهم كتباً في النظرية الماركسية، على أساس أنني لا يمكن أن أنضوي تحت جناح حزب لم أقرأ مبادئه، ولم أطلع على فلسفته.

هؤلاء الأصدقاء لم يحضروا لي كتباً، وإنما أحضروا لي نشرات حزبية، مكتوبة بلغة رديئة، وفكر دعائي، مما كرهني أكثر، في الانتماء الحزبي الضيق.

■ مثل من؟

ـ كثيرون لكن أسماءهم غير معروفة، مثلاً، رشدي شاهين الذي ترأس الحزب الشيوعي، هذا كان صديقي؛ رشدي شاهين من قريتي، ودرسنا معاً الابتدائي والمتوسط والثانوي واعتبر أن هذه هي أكبر محاولة ضغط تعرضت لها، هذا الكلام كان في الثلاثينيات الميلادية، وبعيد الأربعينيات الميلادية.

إنما ظلت أفكاري إلى الآن، أقرب ما تكون لأفكار القومية العربية، دون مغالاة في تبني مضمونها العلماني.

كانوا يحسبونني سودانياً

■ **في سرد سيرتك توقفنا عند السودان. . ما هي انطباعاتك عن الفترة السودانية في حياتك؟**

ـ من السودان ذاع اسمي في بعض الأوساط الثقافية العربية، بوصفي ناقداً؛ فأول ما كتبت للمجلات الثقافية، كتبت من هذا البلد الكريم؛ كنت أكتب لمجلة «الثقافة» في القاهرة؛ ومجلتي: **الأديب والآداب** في بيروت؛ ومجلة **القلم الجديد** في عمان. في البداية كانوا يعتقدونني سودانياً، لذا كانوا يفاجأون ساعة رؤيتهم لي، وكنت أقرأ هذه الدهشة في عيونهم، وكنت أبتسم وأقول: أعرف، تحسبني سودانياً، لذلك أنت مدهوش الآن من لوني الأبيض.

قبل سنتين، اكتشفت أن في السودان، من يشاركني في حمل اسم إحسان عباس، وهي سيدة ترأس جمعية خيرية، ولحسن الحظ أنها سيدة، حتى لا يقع خلط بين عباس الفلسطيني وعباس السوداني!

الشعب السوداني شعب لطيف، ويشهد الله أني لم أعاشر شعباً بمثل لطفه، ولا بمثل وفائه. وكنت أكتشف الأشياء تباعاً في السودان. ووجدت الطالب السوداني، الذي التقيت به أول مرة في كلية غوردون التذكارية، طالباً جاداً ومتفوقاً. والكلية نظامها أساساً يقوم على اختيار طلابها، من بين أوائل الطلاب المجدين، تماماً مثل نظام الكلية العربية في القدس، التي درست فيها. لذلك لم أواجه أي صعوبة في عملي بالتدريس، لأني أمام طالب مجد ومتفوق.

في السودان، ندبت نفسي لتلبية أي خدمة ثقافية تطلب مني، سواء أكانت في الكلية أم خارجها في النوادي والجمعيات.

كان الأساتذة في الكلية من الإنجليز ما عدا ثلاثة أساتذة من مصر، وأربعة أساتذة من السودان؛ والأساتذة السودانيون هم: مكي شبيكة، عبد الله الطيب، محمد المجذوب، ومصطفى العوض كريم.

أستاذ وطلبة

أكثر وقتي كنت أمضيه بين الطلبة؛ كان عندي حوالي أربعة عشر طالباً، كنا نجتمع في الجامعة، أو في اتحاد الطلبة، أو عندي في البيت، نتباحث في

الأمور، ونتناقش ونتحاور. وكان هؤلاء الطلبة مختلفين جداً في انتماءاتهم الحزبية، فمنهم من ينتمي إلى حزب الأُمة، ومنهم من ينتمي إلى الحزب الاتحادي، ومنهم من كان ينتمي إلى الحزب الشيوعي، ومنهم من كان من الإخوان المسلمين.

كنت أدربهم على الحوار المفتوح، رغم أن صاحب الانتماء الحزبي، تكون مقدرته على الحوار، مقيدة ومحدودة. ومع هذا كان الشيوعي يجلس إلى جوار الإخواني في جلسات أسبوعية، وحين يشتد الحوار بينهما، أتدخل بلطف وأهدئهما. وألقي على مسامعهما كلام المعري:

إنما هذه المذاهب أسباب لجذب الدنيا إلى الرؤساء.

■ في أي معسكر كانوا يصنفونك؟

- حقيقة كانوا يصنفونني على أني أستاذ منقطع للعلم، وشخص ليبرالي حر الآراء.

■ هل ذكرت لنا بعض الأسماء؟

- لا أريد أن أذكر أسماء، أخاف أن أنسى أحداً، لكن أقول إن معظمهم أصبح من القيادات الفكرية في الحياة السودانية.

في عيد الأضحى، يجتمعون عندي في البيت، ونذبح الأضحية. السودانيون يحبون أن يرشوا ماء المرارة الأصفر، على الكبدة والكلاوي بعد تتبيلها ويأكلونها. كنت أداعبهم وأقول لهم: صحيح أني أحبكم، لكن لا أستطيع أن أشارككم أكلكم.

زوجتي تعودت أن تعامل طلبتي، سواء لما كنا في الخرطوم أو في بيروت لاحقاً، كأولادها، فتصنع لهم القهوة والشاي والكركديه، كانت بارة بهم، وكانوا هم لا يخاطبونها إلا بكلمة: أمي.

كنت أساعد بعض الطلبة في عملية نشر أعمالهم، فطبعت في بيروت ديواناً لصلاح أحمد إبراهيم، وكان من أفضل الشعراء السودانيين، كما طبعت لصلاح مجموعة قصصية، اشترك في كتابتها مع زميله علي الملك. وطبعت كذلك ديواناً عنوانه **الصمت والرماد**، لشاعر سوداني اسمه كاجاري. فالسودان لم يكن

فيه سوى مطبعة واحدة، كانت مطبعة مصرية، تطبع بطريقة اللينوتايب، أخطاؤها كثيرة ومتعبة جداً.

■ صلاح أحمد إبراهيم كان من تلاميذك؟

- بل على رأسهم، ومعزته في معزة أولادي، رحمه الله، صلاح كان في الحزب الشيوعي السوداني ثم انفصل عن الحزب والفكر.

■ أنت كتبت عن الأدب السوداني؟

- كتبت العديد من المقالات والدراسات عنه، حاولت فيها أن أعرف به في محيط الأدب العربي. ويبدو أنني أكثرت، إذ جاءني زميل، أستاذ مصري معنا في الكلية، وهو عبد المجيد عابدين وقال لي:

إلى متى ستكتب عن الأدب السوداني، لماذا لا تتركه؟

قلت: ولماذا أتركه؟

قال: لأني، منذ سنوات، وأنا أعمل على كتاب عن الأدب السوداني!

قلت: حاضر يا سيدي، سأتوقف عن الكتابة في الأدب السوداني.

عبد المجيد عابدين نشر كتابه، وكان عنوانه الذي صدر به **تاريخ الثقافة العربية في السودان** وهو من الكتب التي أنصفت السودانيين، فلقد أحاط بشمولية في موضوعه أكثر مني، فأنا كنت مقتصراً على النماذج الكلاسيكية في هذا الأدب.

إهانة محقق كبير

ثم طلب مني عبد المجيد عابدين، أن نشترك في تحقيق كتاب **فصل المقال في شرح الأمثال** ولا تتصور كم شقينا بطباعته، لأننا طبعناه في السودان، فالمطبعة كانت رديئة جداً. وصححناه ست مرات، ومع ذلك لم يبرأ من الخطأ.

وعندما لقيت المستشرق الألماني هيلموت ريتر ببيروت، علق على هذا التحقيق فقال: قرأت تحقيقكما أنت وعابدين لكتاب **فصل المقال في شرح الأمثال**، ويظهر لي أنكما لا تفهمان بالتحقيق.

ابتلعت هذه الإهانة وقلت له: لو عرفت الواقع لعذرتنا، فبعد أن تصحح

ست مرات، تألف الخطأ لدرجة أنك لا تراه.

وقد أعدت تحقيق هذا الكتاب في بيروت، عندما هاجرت إليها، إذ طلبت مخطوطتين، لم نكن استعملناهما حين حققنا الكتاب. فحققت الكتاب بمفردي من جديد، ونشرته بطبعة فخمة، ووضعت عليه اسم زميلي عبد المجيد عابدين. الحقيقة أن هذا المستشرق العلامة، الذي نشر كتباً كثيرة من أجود الكتب المحققة، وهو أستاذ للمستشرقين الألمان، لم يستمر في ظنه السيئ بي، فلقد غير رأيه بدليل أنه طلب مني أن أساعده، في تحقيق كتاب عربي عن التصوف، هذا الكتاب من أصعب ما مر بي من كتب التصوف، فالكتاب كان مخطوطة في منتهى الرداءة. وكنا نذهب هو وأنا يومياً للمكتبة، أقرأ وهو يتتبع لي.

فكنت أقرأ بعض العبارات، بما يخالف رسم الكلمة، فكان يقول لي: كيف قرأتها بهذا الشكل؟ وكنت أجيبه: لأنها لا تقرأ إلا بهذا الشكل، فالمعنى يتطلب ذلك، فالناسخ ـ يا أستاذي ـ شخص يملى عليه فيكتب ما يسمع ولا يكتب ما يرى.

قال: كيف؟

قلت: مثلاً كلمتا «من عسل»، الناسخ ممكن أن يكتبهما حسب سماعه فيكتبهما كتابة غير منفصلة «منعسل».

قال: لقد عرضت هذا الكتاب على كثيرين، واعتذروا عن مساعدتي فيه، وأشهد أنك تحقق جيداً.

قلت: على كل حال، أنا شاكر لك لأنك بهذا رددت لي اعتباري. كان هذا شيئاً مهماً بالنسبة لي، فأنا أوقره وأحترمه، نظراً لمكانته العلمية الكبيرة. وعندما أناديه بأستاذي، لا أقول هذا من باب التوقير وحسب، بل لأني كنت أحضر محاضراته في الجامعة الأميركية، مع الطلبة، على الرغم من أنني زميل له في الجامعة.

ودعني أكشف لك أمراً: أعتبر السبب الذي ضاعف من رأيه السلبي، في تحقيقنا لكتاب **فصل المقال في شرح الأمثال**، والذي كان مليئاً بالأخطاء المطبعية، هو أن تلميذه المستشرق زيلهايم، كان يعمل على تحقيق هذا الكتاب

منذ سنوات، ولم نك نحن نعلم بذلك، ولما رأى نشرتنا خرجت، أوقف عمله في الكتاب، وزيلهايم محقق جيد، فتضايق أستاذه تعصباً لتلميذه.

أسباب تركي للسودان

■ لماذا تركت الخرطوم إلى بيروت؟

ـ ما كنت لأترك السودان، لولا أن شيئاً من التنغيص واجهني وكدر خاطري. فأي واحد في مكاني، كان يتمنى الحياة في السودان، فالمرتب ضخم، والسكن مجاني. البيت كان عبارة عن فيلا حولها حديقة، والحديقة يرعاها «جنايني» تابع للجامعة. فمرتبي الذي انتقلت عليه في الجامعة الأمريكية في بيروت، أقل من مرتبي في الخرطوم.

غادرت الخرطوم لسبب تافه وشخصي جداً، وفي تقييمي أنه لا يستحق أن يشار إليه.

■ ما هو هذا السبب التافه؟

ـ أنا درست في كلية الخرطوم الجامعية (كلية غوردون التذكارية سابقاً، وجامعة الخرطوم حالياً) لفترتين؛ ونظام التعاقد يجدد للمتعاقد كل خمس سنوات.

حين انتهت هاتان الفترتان، اتصل مدير الجامعة برئيس قسمي، لكي يستشيره في أمر تجديد عقدي، حسب النظام المتبع. فرفض رئيس القسم بشدة وقال: لن نجدد له إلا إذا استغنينا عن فلان وفلان، وذكر اسم مدرسين سودانيين.

مدير الجامعة كان محرجاً من هذا الموقف، فاتصل بي وأخبرني أن رئيس القسم يرفض التجديد لي، وقال: سأجدد لك سنتين، وسأرسل لك صورة من العقد، لكي توقع عليه.

قدرت له وقوفه إلى جانبي، لكنني بالفعل تضايقت وقلت له: أي مدرس جديد تجددون له خمس سنوات، فلماذا تجددون لي سنتين فقط؟ وأنا لست أجنبياً عنكم، فلي في الجامعة عشر سنوات، هل قصرت في أداء واجبي؟

قال: هذا نوع من التسوية بيني وبين رئيس القسم. وافقت تقديراً للرجل، لكني كنت مبيّتاً النية للبحث عن مكان آخر لي. قلت له: أنا موافق لكن بشرط.

قال: ما هو هذا الشرط؟

قلت: إذا جاءني عرض في مكان آخر، فلي أن أقدم استقالتي من الجامعة.

قال: لك هذا.

كنا في آخر العام الدراسي، والعطلة الصيفية على الأبواب. ذهبت إلى بيروت وكانوا في الجامعة الأميركية محتاجين لأستاذ في قسم اللغة العربية، فتقدمت لهم كما تقدم إلى شغل هذا المنصب أساتذة كثيرون، لكن اختيارهم استقر عليّ.

فإذا كنت قبلت في كلية غوردون التذكارية، من خلال ترشيح أستاذي أحمد أمين، فإنني دخلت للجامعة الأميركية، من خلال التحاكم إلى إنتاجي العلمي، الذي حسم المنافسة لصالحي.

وأول ما قبلت في الجامعة الأميركية، قدمت استقالتي لكلية الخرطوم الجامعية.

■ ما السبب الذي جعل رئيس القسم يرفض التحديد لك؟

ـ سبب شخصي محض. كان حانقاً عليّ دون أي ذنب ارتكبته بحقه، الرجل يعتقد أن لي يداً في كتاب صدر في لبنان عن الأدب السوداني، تضمن مختارات شعرية لكاتب لبناني، اسمه أحمد أبو سعد تعرض فيه بالنقد لشعر رئيس القسم.

الكتاب صدر في بيروت، ووقتها لم أكن أعرف المؤلف، عندي منه نسخة، وأنا في صدد قراءته.

ويبدو أنه أسرّها في نفسه، وظن بي الظنون، ثم أتاني في البيت واتهمني مباشرة في أن لي اصبعاً في هذا الكتاب، فنفيت مطلقاً أن تكون لي أي علاقة بهذا الكتاب.

كما عقّد الموقف بيننا، أنني في إحدى الصباحات المبكرة، أثناء تهيئي لدخول محاضرتي، وكنت أختار الحصص الأولى، لكي أتجنب المزيد من الحر. ناداني ودعاني لأن نتجاذب أطراف الحديث. جلست إليه فسألني: أيهما أشعر جرير أم الفرزدق؟

وأدركت أن اختياري لأي منهما سيترتب عليه موقف مني: إما بالسلب وإما بالإيجاب، فقلت له: لم تخطر على بالي هذه الموازنة، فما رأيك ـ أنت يا دكتور ـ فيمن هو أشعر: أجرير أم الفرزدق؟

فقال: لا، لن أقول لك قبل أن أعرف رأيك أولاً.

أعطيته إجابة مبهمة، واستأذنت منه في الانصراف، لأنه كان لديّ محاضرة. ويبدو أن هذه الإجابة المبهمة لم ترق له، واعتبر انصرافي عدم رغبة في الحديث معه، فأصبح لا يطيقني.

فالرجل رفض التجديد لي، من منطلق شخصي، ولم يكن لهذا علاقة بطبيعة أدائي في عملي، فاستصغرت موقفه، ففضلت الانسحاب بهدوء، وظهرت أمام أصدقائي السودانيين بمظهر المختار، لا بمظهر المجبر في ترك السودان. بعد أن أمضيت عشر سنوات فيها، ابتدأت من سنة ١٩٥١ وانتهت سنة ١٩٦١.

الفرق بين بيروت والخرطوم

■ وكيف رأيت بيروت بعد الخرطوم؟

ـ التجربة في بيروت كانت أكثر ثراء وأشد تنوعاً، ففي بيروت تتعايش كل الطوائف وكل الأديان. والطلبة في الجامعة الأميركية، كانوا يفدون من كل الأقطار العربية؛ كنت ترى في القاعة كل الفئات والطبقات الاجتماعية، من أبناء كبار القوم وعليتهم، إلى أبناء الفقراء المدقعين؛ وتشاهد أصنافاً من الفتيات جمالهن مسرف، وأخريات ضنت عليهن الطبيعة بشيء منه.

بينما في السودان كانت البيئة متقاربة، وأعداد الطلاب كانت قليلة. وكان مجموع ما يدرس عندي من بنات سبع بنات. ولأول وهلة يحس الغريب عنهن أنهن متشابهات. وهذا ما حدث لي؛ لكن بعد أن أمضيت فترة أحسست أن لكل واحدة جمالها الخاص.

بيروت كانت بالنسبة لي فتحاً جديداً، كنت مشدوهاً ومعجباً بها للغاية. ففي تلك السنة التي تقدمت فيها للعمل في الجامعة الأميركية، كانت هي بداية تعرفي عليها، على الرغم من أنها لا تبعد إلا قليلاً عن صفد، التي درّست بها، قبل التحاقي بالجامعة المصرية في القاهرة.

■ إذن من كان يطبع لك كتبك في بيروت؟ وأين كنت تذهب في الإجازات؟

ـ كان صديقي محمد يوسف نجم، الأستاذ بقسم اللغة العربية في الجامعة الأميركية، يتولى أمر متابعة طباعة كتبي. أما في الإجازات فكنت أذهب إلى مصر وأوروبا طيلة إقامتي في السودان.

■ كيف تعرفت عليه؟

ـ صداقتي بنجم صداقة عمرها طويل، فأخوه الأوسط، وهو أكبر منه، كان زميلي في الكلية العربية في القدس؛ أما هو فقد درس دراسته العليا في جامعة القاهرة، وتعرفت عليه أثناء تحضيره لشهادة الماجستير؛ وتعززت صداقتنا وتوثقت في بيروت؛ محمد وأخوه كلاهما صديقاي. وهو نعم الأخ ونعم الصديق، فشخصيته شخصية جميلة ومرحة، حاضرة البديهة والنكتة على طرف لسانه.

علاقتي بالحداثة علاقة صنعتها الصدفة

■ ألّفت في السودان كتابك: **عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث**، هذا الكتاب يعد من بواكير الأعمال النقدية العربية، التي تناولت أحد رياديي الحداثة الشعرية، في العالم العربي، وكان صدوره حدثاً ثقافياً من جهة أنه مخصص بأكمله لشاعر حداثي، ما زال في مقتبل حياته الشعرية، من قبل مؤلف عرف باهتماماته الكلاسيكية. فهل حدثتنا عن ظروف تأليف كتابك الرائد هذا؟ وما هي صلتك برواد الحداثة الشعرية في العراق؟

ـ قد يفاجأ كثيرون عندما يعلمون، أن الكتاب جاء بمحض الصدفة، ولم يجئ نتيجة تخطيط مسبق، ففي السودان كنت نشيطاً وفاعلاً في الحياة الثقافية، ولا أتوانى عن أي إسهام معهم، في موسمهم الثقافي الذي يقيمونه.

قال الطلبة ذات يوم: نريد منك أن تشارك في محاضرة، ولم يكن في ذهني موضوع لأتحدث عنه، فقلت: ما رأيكم أن أحاضر عن الشعر الحديث، وسآخذ أنموذجاً له ديوان **أباريق مهشمة**، للشاعر العراقي الشاب عبد الوهاب البياتي، وهذا الديوان جديد ووصلني منذ أيام من بيروت. فوافقوا على موضوع المحاضرة. فقلت لهم: أمهلوني ـ فقط ـ أسبوعاً، لكي أكون جاهزاً لإلقاء المحاضرة. الحقيقة أني يومها لم أكن أعرف البياتي، ولم يسبق لي أن رأيته، ولم أقرأ له غير هذا الديوان. كنت أعرف له ديواناً، لكني أهملته لأنه مكتوب على الطريقة الكلاسيكية. بعد أسبوع أخبرت الطلبة أني جاهز لإلقاء محاضرتي، فاعتذروا بإلغاء الموسم الثقافي. بعثت المحاضرة إلى صديقي محمد يوسف نجم في بيروت، وطلبت منه أن ينشرها في إحدى المجلات الأدبية: إما في مجلة **الأديب** وإما في مجلة **الآداب**.

محمد يوسف نجم، رأى أن هذا البحث، مع مختارات شعرية للبياتي ترفق به، من الممكن أن يشكل كتاباً مستقلاً. وذهب بالبحث إلى الناشر محمود صفي الدين صاحب دار بيروت، وقال له: عندي كتيب صغير لإحسان عباس، أريد منك أن تنشره له. فظهوره في كتاب، كان فكرة محمد يوسف نجم، وهو الذي وضع له عنوان: **البياتي والشعر العراقي الحديث**، مع أن الكتاب ليس فيه أي كلمة عن الشعر العراقي الحديث.

وقد وضع هذه الإضافة من عنده، حتى يروج الكتاب، لأن البياتي (في حينه)، كان شاعراً غير معروف على نطاق واسع. وهكذا قدر له من غير تخطيط، وبالصدفة المحضة، أن يكون الكتاب الرائد عن الشعر الحديث. وصلتي ـ حقيقة ـ برواد حركة الشعر الحديث، بدأت قبل كتابتي عن البياتي بوقت قليل، إذ إني كتبت ثلاثة مقالات عن نازك الملائكة، وعندما تيسر لي أن أزور العراق في سنة ١٩٥٣، طلبت من أخي بكر أن يرتب لي موعداً مع الشاعرة نازك، وبالفعل رتب لي الموعد في بيتها، وقضيت أمسية معها ومع والدها ووالدتها وأخيها وأختها، التي اشترك معها في الإسم. وأبدت إعجابها الكبير بما كتبته، ووصفت كتاباتي عنها بالعمق، فقلت لها: إذا لم تكن هذه مجاملة لطيفة فإني سأعتبرها شهادة وسأنقلها للآخرين، وأقول إن نازك ليست راضية عما كتبته وحسب، بل ومعجبة به أيضاً. بعدما كتبت عن نازك

والبياتي، أصبحت أمام الآخرين، مسؤولاً عن تقديم الشعر الحديث، فكان عليّ أن أتابع وأستمر في هذا الاهتمام، فقررت أن أكتب عن بدر شاكر السياب، لكن أرجأت هذا الأمر إلى أن توفي سنة ١٩٦٤، فجددت إحياء هذا المشروع.

■ **هل التقيت بالسيّاب؟**

ـ نعم التقيت به في لقاء قصير في بيروت، وكان مريضاً.

■ **كم استغرق إعدادك لكتاب بدر شاكر السيّاب: دراسة في حياته وشعره؟**

ـ استغرق خمس سنوات، بدأت جمع مادته من سنة ١٩٦٤، وانتهيت منها سنة ١٩٦٩، تخللتها سنة توقفت عن العمل فيه وهي سنة ١٩٦٨: فلقد كان عندي سنة تفرغ، قضيتها كلها في مكتبة إسطنبول، غارقاً بين المخطوطات. وبعد أن عدت من إسطنبول، انكببت على هذا العمل ستة أشهر، إلى أن انتهيت منه؛ ثم انقطعت صلتي بالشعر الحديث، منذ سنة ١٩٦٩، ولم أعد إلى الكتابة فيه إلا سنة ١٩٧٨. حينما كتبت كتابي: **اتجاهات الشعر المعاصر** الذي أعددته بناء على طلب من المجلس الأعلى للفنون بالكويت، وقد أعددت هذا الكتاب وأنا في أمريكا.

سر الاهتمام بنازك والبياتي والسياب

■ **قبل أن نتطرق إلى هذا الكتاب الأخير، أود العودة إلى كتاباتك الرائدة، عن رواد حركة الشعر الحديث في العراق، كنازك الملائكة، وعبد الوهاب البياتي، وبدر شاكر السياب، هل هذا الاهتمام بهم له علاقة بإقامة أهلك في العراق؟**

ـ يجوز، ففي ظل فراقنا، كان يصلهم ما كنت أكتبه، وهذا شيء كان يهمني، حتى يعرفوا أن تعبهم على ابنهم لم يذهب سدى، كان أبي ـ مثلاً ـ مسروراً جداً. ويرى أن له كل الأثر في ذلك.

فعلى قلة ظهوري في التلفزيون، لمّا زرت العراق سنة ١٩٥٣، أُجريت معي مقابلة في التلفزيون، كان لها وقع طيب في نفوس عائلتنا. فعائلتنا ـ كلها ـ كما قلت لك سابقاً، ذهبت إلى العراق، أعمامي وأخوالي وأبناء عمومتي

وأبناء أختي، وكثير منهم دخل في حزب البعث، فهناك لا تستطيع أن تأخذ حقوقك إلا حينما تكون حزبياً.

لذلك كنت ألبّي دعوات مهرجان المربد، وأحرص عليها لرؤية عائلتي وكنت أظهر في التلفزيون لكي أرضي غرور عائلتي بي، (قالها ضاحكاً)، فأنت تعرف العصبية العائلية، وأعتقد أنه بسبب كتابي عن البياتي، تعرض أخي بكر للسجن سنة ١٩٥٦. مع أنه لا يعتقد بذلك، فهو يفسر الأمر بأنه نتيجة لكتابة تقارير عنه، وقد سجن ثلاث مرات، تتراوح مددها ما بين الثلاثة والأربعة أشهر، مما حدا به أن يكتب لي رسالة في السودان، ويطلب مني إنقاذه مع أن وضعه في بغداد، كان وضعاً ممتازاً لكنه ملّ من استدعائه المتكرر للسجن.

كتبت للسفير السوداني في بغداد، أن يعطي أخي بكراً تأشيرة للسودان لأني مشتاق لرؤيته، فأتاني للسودان سنة ١٩٥٨، واشتغل فيها سنتين. ولما انتقلت إلى بيروت سنة ١٩٦١، كانت شركة أرامكو قد أعلنت عن حاجتها لموظفين، وفاز بالمركز الأول من بين المتسابقين على الوظيفة، وبقي في الظهران ثلاثاً وثلاثين سنة ولم يعد منها إلا في سنة ١٩٩٣، واستقر في عمان.

غلمان الصحافة

■ بعد حوالي عشرين سنة تقريباً عدت للكتابة في الشعر الحديث، وذلك من خلال كتابك: **اتجاهات الشعر العربي المعاصر** الصادر عن سلسلة عالم المعرفة بالكويت، هذا الكتاب قوبل بعاصفة من النقد، لماذا كان هذا الكتاب سيئ الحظ؟

ـ فعلاً هذا الكتاب سيئ الحظ، لأنه وزع على نطاق العالم العربي كله، وقوبل بنقمة عارمة من الكُتّاب المتصلين بالصحف بما لم يقابل به أي كتاب آخر لي. فمنهم من اتهمني أنني بلا منهج، ومنهم من زعم أنني لم أتحدث في الموضوع وإنما اقتصرت على نماذج معينة. اتهامات أصيلة أحيلها إلى إساءة الفهم للطريقة التي ألفت بها الكتاب، وربما يرجع شيء من اللوم إليّ لأني لم أكتب مقدمة توضح منهجي وطريقتي في تأليفه. ودعني أصارحك أكثر بأن معظم الذين يكتبون في النقد العربي الحديث يأخذون الشعر كوثيقة. فتوقعوا مني أنني سأتحدث عن الاتجاه الوطني والقومي والماركسي الخ.. والحديث عن

هذه الاتجاهات أعتبره خارج نطاق اتجاهات الشعر. فأنا ضد هذا الاتجاه، لأن معنى هذا أن نساوي الشعر الجيد بالشعر الرديء.

في هذا الكتاب أنا لم أرد أن أؤرخ للحركة الشعرية العربية المعاصرة وليس مطلوباً مني أن أفعل ذلك. ما أردته هو أن أتحدث عن اتجاهات الشعر من الداخل، فالشاعر العربي الحديث يعاني من مشكلات في نظري هي: مشكلة الزمن، مشكلة المدينة، ومشكلة الحب.

أما مسألة اختيار النماذج فأنا أعتقد أن اختياري للنماذج كان معبراً ولست معنياً بإدراج كل من نشر ديواناً في نماذجي المختارة. المنهج عندي ليس منهجاً جاهزاً، بل تفرضه النصوص ومن خلال هذا الكتاب وجدت من يريد أن يعلمني كيف أؤلف بعد ثلاثين سنة من رحلتي مع التأليف.

ووجدت من يريد أن يلقنني ما المنهج، وأنا لي عقود من السنين، ليس لي عمل إلا تدريس المنهج في الجامعة للطلبة، وتعليمهم. كيف يكتبون بحثاً أو رسالة.

الدراسة كانت نفاذة جداً، لكنها شكلت أول ما ظهرت صدمة للمعنيين بهذا الموضوع. وبرهاني على أنها نفاذة أن الآخرين اتبعوا بعدي الطريقة التي سلكتها، فانظر إلى كم الرسائل، التي طرحت قضية تعامل الشاعر العربي المعاصر مع التراث والتي لا تقل عن ستين رسالة، في هذا الكتاب القضية قضية تعامل الشعر مع التراث كانت مطروحة كمشكلة.

إن معظم الذين هاجموا هذا الكتاب، كانوا من غلمان الصحافة، هاجموه بقصد إبراز عضلاتهم، وقد حدث هذا معي، لكن على نحو مفرد، حينما ترجمت **موبي ديك** لهرمان ملفل، إذ كتب شاب عراقي عن هذه الترجمة قائلاً: «تبين لنا الآن أن إحسان عباس، لا يعرف الإنجليزية، ولا يعرف العربية»، أنا تعاملت مع هذا الكلام، على اعتبار أنه مزحة، أغرى بها نزق الشباب وتعاليه.

لا حداثي سوى إدوارد سعيد

■ لماذا لم تتابع هذا الاهتمام بالشعر الحديث إلى اهتمام متواصل بحركة الحداثة؟

ـ لا يزال الكتابان يمثلان استشراف الناقد إلى تيار حداثي في الشعر

العربي ومحاولة ذلك الناقد أن يضع أسس رؤية نقدية لذلك التيار أو تلك الظاهرة، على تفاوت في منهجي الكتابين. فكتابي عن البياتي يرصد عناصر ظاهرة جديدة فهو على هذا ذو منهج ثبوتي (Static)، وكتابي عن السياب يرصد نمو القصيدة الحديثة عند واحد من الشعراء الرواد فهو دينامي المنهج (Dynamic) وأنا أقول إنني لم أتابع الاهتمام بالشعر الحديث نفسه على أثر صدور كتابي الثالث: **اتجاهات الشعر العربي المعاصر** الذي حاول أن يكشف ما هي الزوايا التي تجعل من هذا الشعر حداثياً. ولكن الذين تصدوا للكتاب أساءوا فهمه كما أسلفت، وكان إخفاقه يمثل إجهاضاً متعمداً لما بدأته في الكتابين السابقين. أضاف إلى ذلك صدمة أخرى تقع مسؤوليتها على كثرة الدخلاء والمتطفلين في هذا الشعر، وهم الذين انحرفوا به عما رسمه الرواد. ولم أنقل اهتمامي إلى ما تسميه: «حركة الحداثة» لاعتقادي الراسخ أن الحداثة عندنا لم تتجاوز الشعر في بعض مراحله، بينما الحداثة عند غيرنا تتناول العلم والاقتصاد والتكنولوجيا والفكر الفلسفي والسياسي وقضية المرأة وغير ذلك من الحقول، فأين الحداثة في هذه الحقول لدينا؟ دعنا نتواضع في استعمال هذا المصطلح فلا ندعي الحداثة لأن غيرنا يتحدث عنها.

■ لكن ألا ترى أنه كما يوجد شعراء حداثيون في البلاد العربية، يوجد أيضاً، نقاد حداثيون؟

- مع محبتي للنقاد الحداثيين وتقديري لهم، إلا أنه لا يوجد عندنا سوى ناقد حداثي واحد، وهو إدوارد سعيد، أما الباقون فهم يترجمون.

الحداثة عندنا لا تتجاوز الفن وخصوصاً الشعر. والذين يجادلونني بالحداثة، دائماً ما أقول لهم: دعونا نأخذ قضية المرأة: فهدى شعراوي عندما خرجت سافرة مع مجموعة من النساء، كانت هذه الحركة تعتبر بدايات الحداثة، لكن ما الذي حدث بعدها؟

الذي حدث: هو أننا نشهد في العالم الإسلامي قاطبة عودة للحجاب. إذن فهي حداثة لم تبدأ إلا لتنتهي. ففي الفكر الأوروبي حركة المرأة كانت مقرونة بحركة النقد الأدبي.

فالحداثة وما بعد الحداثة في أوروبا، لها نقاط يمكن أن تؤرخ لها، من

ديكارت إلى فوكو، لكن الحداثة العربية، نشأت في زاوية ضيقة هي زاوية الشعر، وأنا أستغرب كيف تستعمل هذه الكلمة دون تحفظ، ويعمم ما يحدث في الحركة الشعرية مقياساً على كل شيء، مع أن التخلف هو المسيطر على كامل المشهد عندنا.

■ تحول النقد الأدبي إلى لوغاريتمات ورسوم بيانية وكأنه علم محض، ما رأيك بوضعية النقد الأدبي ـ الآن ـ في العالم العربي؟

ـ لا أظن أن هذه الظواهر وأمثالها تجعل من النقد علماً. سيظل النقد فيه شيء من العلم وشيء من الإبداع الفني. وما دام النقد عالة في مصطلحه على اللسانيات والانثروبولوجيا وعلم النفس والفلسفة وغيرها فإنه لا يكون علماً محضاً. إن غلبت فيه الموضوعية اقترب من العلم في شكله الظاهري وإن سيطرت عليه الذاتية أخذ طرفاً من الفن.

أما وضعية النقد الأدبي في العالم العربي فإن الحكم الصحيح عليها يقتضي منا أن نوسع المنظور بحيث يشمل النقد. نقد الشعر ونقد الرواية ونقد القصة القصيرة ونقد الكتابة المسرحية والأداء المسرحي، إذا وسعنا المنظور وجدنا أن النشاط النقدي بخير وأنه لا داعي لتصور أزمة في النقد، فالذين يعتقدون بوجود هذه الأزمة ينظرون إلى نقد الشعر وحده. كذلك علينا أن نوسع المنظور المكاني للنشاطات النقدية، أعني ألا نحصر نظرنا في قطر واحد كما كنا نفعل من قبل بل علينا أن نشمل بنظرنا كل الأقطار العربية. حينئذٍ يتجلى لنا أن هناك نشاطاً نقدياً جاداً، ثم من حقنا أن نوسع المنظور بالنسبة لفئات النقاد، فهناك النقاد المحترفون والنقاد الأكاديميون، وأصحاب مذهب البنيوية، وأصحاب مذهب التحليل النقدي.

إن توسيع المنظور في هذه الجهات الثلاث يطمئننا على وضعية النقد في العالم العربي. هذا ولم أذكر تفاعل النقد المترجم مع الأصالة النقدية لدى من يمارسون النقد. الصورة ليست كئيبة أبداً ولكنها ليست كذلك بالغة الإشراق.

■ في رأيك: ماذا تبقى من الماركسية نهجاً وفلسفة في حقل العلوم الإنسانية بوجه عام، والنقد الأدبي بوجه خاص؟

ـ قد يخلط بعض الناس بين انحسار التطبيق العملي لمنهج الماركسية

وفلسفتها وبين الماركسية منهجاً وفلسفة. وهو خلط غير جائز، إن مكانة المنهج الماركسي والفكر الماركسي في تاريخ الفكر البشري ستظل مرحلة متميزة، يفيء إليها دارسو الاقتصاد والفلسفة ويستمد منها المفكرون تفسيراً لظواهر متجددة. وقد يمضي وقت قبل أن تعود العلوم الإنسانية إلى الإفادة من ذلك المنهج وتلك الفلسفة، ولكنها لا تستغني عنهما استغناءً مطلقاً.

أما في النقد الأدبي فالحال يختلف، إذ كان النقد المؤسس على النظرة الماركسية مستقلاً عن مذاهب النقد الأخرى، تأخذ به أو تتركه، وسيبتعد النقد الأدبي عن الاتجاه الماركسي دون عودة إليه، لأن المذاهب النقدية الأخرى تستطيع أن تستغني بنفسها.

■ شهدنا في السنوات الأخيرة تداعياً للأفكار الكبيرة (تفكك الاتحاد السوفياتي، سقوط المعسكر الشرقي، انثلام مفهوم الجهاد الإسلامي في أفغانستان، تفسخ مفهوم العروبة في أزمة الخليج، القبول بفكرة التعايش مع إسرائيل) ما هي انعكاسات هذا التداعي الكبير والمتسارع على الأدب والإبداع؟ كذلك لنا أن نسأل ماذا بقي للمبدع العربي من حلم؟

- بعض هذه التداعيات الكبرى عالمي وأثره يمس كل ظواهر الحياة الإنسانية، والحديث عنه أطول ولا يسمح به الوقت، وبعضها عربي إسلامي وبخاصة تفسخ العروبة في أزمة الخليج والقبول بفكرة التعايش مع إسرائيل. وأنت تريد أن أتحدث عن أثر ذلك في الإبداع والأدب فقط، وواضح أن أزمة الخليج قد أبعدت فكرة الوحدة العربية بل التقارب العربي كثيراً. وكان لذلك أثره الواضح في الأدب والإبداع. إذ حمل هذا الأدب وذلك الإبداع سمة الانقسام وظهور معسكرين في الأدب متنابذين، وضاعت أصوات المنادين بالعودة إلى الوفاق والوئام سدى.

وأما فكرة التعايش مع إسرائيل، فقد قضت على أن الخمسين سنة الفائتة من حياة الأدب قد أصبحت لغزاً، وليس من السهل التنبؤ بما يحمله التطبيع من آثار، ولكنها آثار ستغير كثيراً من المواصفات والمبادئ لتحل محلها مواصفات ومبادئ جديدة. فكرة الصلح والتعايش مع إسرائيل فكرة لم يعد لها في الأدب والإبداع نفسه، ولا أعد نفسه ونفوس الناس لقبولها ذات يوم، فإذا وقعت على جمهور كبير وقع الصاعقة فليس هذا بمستغرب. والانتقال من نقيضها إليها

يحمل في طياته الإقبال على عصر مختلف تمام الاختلاف عن عصر سابق تقدمه.

وتسأل ماذا بقي للمبدع العربي من حلم؟ أنا معك قد يكون الوضع الراهن مظلماً شديد الظلمة، ولكن الإنسان لا يعيش دون حلم. إن فقدان الوحدة العربية يخلق الحلم بها، وأن التسليم بضياع القسم الأكبر من فلسطين يعني بعث الحلم الأبدي بها، إن مما يخفّف من فجائع الواقع بعض الشيء أن يبقى الحلم مرتبطاً على نحو ما بتغيير هذا الواقع.

لا بديل للوطن

■انثال إنتاجك العلمي الغزير وسطع اسمك ناقداً وأستاذاً جامعياً متميزاً، بُعيد النكبة وضياع فلسطين، والمدهش أن هذه المأساة الكبيرة، لم تؤثر عليك سلبياً، هل هذا الانهماك في التأليف والعمل كان محاولة لعزاء النفس، ومحاولة نسيان مأساة الوطن؟

ـ أبداً، أبداً، يعلم الله أني لم أضع لوطني بديلاً، أنا قبل أن أذهب إلى مصر، جبت فلسطين كلها، مما زاد تعلقي بها، فلم يعد الوطن «عين غزال» وحسب. الحياة تتطلب أن أكون أستاذاً ناجحاً، وإذا ما ظللت أبكي على ضياع الوطن، فالوطن لن يرجع، وفي الوقت نفسه أهملت الدرب الذي يجعل مني إنساناً ناجحاً.

الوطن في قلبي لا يغيب، وبيني وبين نفسي أعيش كل الذكريات، لكن ما علاقة الآخرين، في أن أندب أمامهم هذه المأساة، لكن يجب أن يعرف أولادي أنني صاحب قضية، وأن وطني ضاع بدون وجه حق، ضاع بسبب مؤامرة دولية عالمية، وأن الفلاّح الفلسطيني الذي يمثله أبي لم يبع أرضه.. (لم يستطع إحسان عباس أن يكمل الإجابة فلقد اختنق صوته بالبكاء، وطفرت عيناه بالدموع، واعتذر عن عدم مواصلة الحديث في هذه النقطة وقال: لا تؤاخذني يا بني، فعلى الرغم من أني أبدو قاسياً كأستاذ، إلا أني ضعيف أمام ذكريات الوطن.. ولم أره على هذه الحالة العاطفية الشديدة، إلا حينما مرت به ذكريات وفاة والده، ولحظات فراقه الطويل عنه فإنه أيضاً، لم يستطع حبس دموعه).

موبي ديك

■ لاقت ترجمتك لـ **موبي ديك** لهرمان ملفل، إعجاب الكثيرين، على الرغم من الصوت النشاز الذي أشرت إليه، على ذكر هذه الترجمة؛ ألا تعتقد أن المحقق والمترجم دوره ثانوي، وأن البطل هو المؤلف؟

ـ هذا كلام سليم، فالمترجم والمحقق يقفان خلف البطل الأصلي، الذي يمثله المؤلف، ويسعيان إلى إبراز شخصيته؛ لكن هذا لا يعني أن التحقيق والترجمة أمر سهل، فالترجمة المثقفة أحياناً تكون أصعب من التأليف.

وأكبر تحدٍّ واجهني في الترجمة هو ترجمة هذه الرواية. فالرواية عن حوت ضخم أبيض، اسمه «موبي ديك»، يحاول قبطان أن يطارده، ولكنه في كل مرة يفشل، وقد فقد إحدى رجليه ضمن هذه المحاولات الفاشلة، ويصمم على الانتقام من هذا الحوت الضخم بقتله، وفي النهاية تتحطم سفينته، ويموت هو وملاحوه ولا يبقى سوى الراوي.

القصة رمزية، ومكتوبة بلغة بَحْرية، واللغة العربية لا يوجد بها معجم بحري، وقد استخرجت من كل القواميس العربية، القاموس الخاص بالبحر، فأعانني على الترجمة، وخرجت الترجمة سنة ١٩٦٥، وكأنها قطعة أدبية، ألفت باللغة العربية، ومع أن الرواية في أساسها غير جذابة ففيها فصل عن رأس الحوت، وفصل عن ذنب الحوت، فتصور كم هي مملة قراءتها، إلا أن ترجمتي لها راقت لقراء كثيرين، حتى إنها أصبحت نصاً كلاسيكياً عربياً؛ الذين أثنوا عليها وأشادوا بها، لم يكونوا يتملقونني، فأنا أعرف الكلام المجامل من الكلام الحقيقي.

■ ما السبب في إقدامك على ترجمتها؟

ـ لم أترجمها اختياراً بل ترجمتها بتكليف من مؤسسة فرانكلين، وقالوا لي أن هذه الرواية نعتبرها من كلاسيكيات الأدب الأمريكي، ونريد أن نترجمها للغة العربية، ترجمتها في حوالي سنة ونصف السنة، ولم أكن لأستطيع أن أترجمها، لو لم يحضروا لي نسخة عليها تعليقات، كما طلبت منهم.

ظلمت غسان كنفاني

■ لك حكاية مع رواية **رجال تحت الشمس** لغسان كنفاني، أومأت إليها في تقديمك لآثاره الكاملة، تدور هذه القصة حول حضور الرمز واختفائه في

هذه القصة: هل تطلعنا على جوانب هذه الحكاية؟

ـ حين كنت في بيروت، كان غسان كنفاني، يهديني كل أعماله على أساس أن أكتب عنه ذات يوم، هذا لا يعني أنه كان بحاجة إليّ فغسان كاتب جيد وكاتب مشهور.

وكان ـ حقيقة ـ يجاملني، بنشر أخبار عن كتبي، التي تصدر في مجلته؛ ذات يوم التقيت به في طريقي وأنا عائد من الجامعة الأمريكية، حيينا بعضنا، وكان قد أرسل لي آخر عمل صدر له وهو: **رجال تحت الشمس** فشكرته على إهدائه لي هذه الرواية؛ وقلت له: إنني قرأت الرواية، والرواية ضعيفة وإذا كنت تتوهم أنك بنيتها على رمز، فالرمز غير موجود فيها.

رد عليّ فقال: فجعتني، أنا كتبتها متيقناً أن فيها رمزاً هائلاً.

غضب من هذا الرأي، واستاء داخلياً، لأنه يعتبر هذا العمل أفضل أعماله؛ ودّعنا بعضنا، وكانت لنا لقاءات أخرى.

لما عدت إلى قراءة هذه الرواية مرة أخرى، تبين لي أنني كنت مخطئاً؛ فالرواية مؤسسة على رمز كبير، هذا الرمز، من غسان وإليه، فهو رمز فلسطين، فأبو الخيزران قائد الشاحنة التي مات في صهريجها الفلسطينيون الطامحون لتهريبهم إلى الكويت، كان يصيح في نهاية الرواية: لماذا لم يدقوا جدران الخزان؟ الرمز فيها عجيب جداً فأبو الخيزران هذا كان عنّينا جنسياً، وهذا يرمز إلى عجز القادة الفلسطينيين عن عمل أي شيء إيجابي، لهذا الشعب المظلوم، فدرستها على ضوء هذا التفسير الجديد.

وهنا أريد أن أوضح أمراً؛ وهو أنني وقبل أن أحتفي بهذه الرواية، كنت معجباً بغسان، وبما يكتبه، وبقدرته على أن يكتب إلى هذا الحد الذي كان يكتب به، كان يحرر مجلة ويشرف عليها. ويكتب صفحات دون إمضاء وصفحات بإمضاء وصفحات باسم مستعار، وصفحات بإمضائه الحقيقي، بالفعل كان طاقة عجيبة كان يملك كل هذه القدرة على العمل، مع أنه كان يعاني من مرض السكر.

■ لماذا لم تر هذا الرمز في قراءتك الأولى لها؟

ـ قرأتها قراءة سريعة، لكن عندما قرأتها أكثر من مرة، استوعبت الرمز فيها.

■ هل كنت تنظر إلى غساني كنفاني على أنه مجرد أديب سياسي؟

لا، لم تكن هذه نظرتي إليه، أنا كنت معجباً بقصصه القصيرة وكانت قصته القصيرة **الاشتباك** مقررة على طلابي في الجامعة وهي قصة سياسية في غاية الطرافة، ولم تكتب قصة واقعية في مستواها.

كما كتبت كتابة إيجابية ومبتكرة، عن مجموعة قصصه القصيرة **موت سرير رقم ١٢** لكن حينما أتيت إلى روايته **رجال تحت الشمس**، لم أثمنها من أول قراءة، ثم بعد ذلك أدركت خطئي وصححته.

■ ولماذا أبدى هذا التأثر الكبير، ما دام واثقاً من عمله؟

ـ لأنهم يصنفونني ناقداً، والمبدع بحاجة إلى كلمة من الناقد في أعماله الإبداعية، حتى لو كان في هذه الكلمة من الثلب واللوم ما فيها، خاصة إذا كان هذا الناقد معترفاً به من قبل المبدع، ومن قبل آخرين.

أروي لك قصة، ترى فيها كيف أن الناقد ممكن أن يدخل الفرح لقلب المبدع أو يبكيه. في إحدى الأمسيات الشعرية في بيروت، ألقى أحمد دحبور قصيدته ونقدتها فقام وشكرني، وكانت طبيعة شكره لي مختلفة فلقد سألني: هل أنا معه حين نظم القصيدة؟

قلت: أنت تعرف أنني لست معك فلماذا تسأل؟

قال: أنت تكلمت عن القصيدة، وكأنك تعلم بما جرى لي أثناء كتابتها حرفياً.

قلت: القصيدة تلبستني وكأني صاحبها فصار كلامي عنها من داخل التجربة الشعرية؛ ولا يحتاج الأمر إلى علم بالغيب.

أتى بعد أحمد دحبور شاعر مصري يفخر بقصيدته، بانتصار حرب عام ١٩٧٣، وبأن العرب في هذه الحرب عملوا عملاً مجيداً، للحقيقة لم أكن منصفاً معه، فنقدته نقداً سياسياً، فقلت: إن هذا الانتصار المجيد، انتصار شكلي، وسيرتد عليهم وبالاً، فالعرب منذ الآن وصاعداً، سيكونون فريسة للغرب لأنهم استخدموا سلاح البترول في هذه الحرب، وأن الشاعر في قصيدته كشف أنه شاعر غير حكيم فهو لا يملك رؤيا.

فطفق الشاعر يبكي، متأثراً فأتيت إليه وربت على كتفه وقلت: يا بني أنا لا أقول الكلمة الأخيرة في شعرك، فهناك غيري يمكن أن يقول كلاماً أفضل مما قلته، في قصيدتك، فهون عليك، ولا تحمل الأمور أكثر مما تحتمل.

رسائل غادة إليه

■ نشرت غادة السمان رسائل غسان كنفاني إليها، والتي يعلن فيها حبه، وتدلهه بها، وفي المقابل لم تنشر رسائلها إليه، فقد ادعت اختفاء رسائلها إليه، ما هي وجهة نظرك في هذه القضية الشائكة؟

ـ وجهة نظري: أن المسألة ليست خبراً أصدقه أو أكذبه، بل هي مسألة قانونية في المحل الأول.

لا يجوز لغادة السمان، أن تنشر رسائل غسان كنفاني بعد وفاته، إذا لم يكن هناك إذن خطّي منه بنشرها؛ ولا يجوز أن تنفرد بنشر رسائله، ثم تحجب رسائلها.

لماذا لم تنشر غادة هذه الرسائل وغسان حي، ليقول كلمته فيها؟

أنا هنا لا أستبعد القصة فغسان صحيح أنه إنسان متزوج لكنه فتى ذكي شهم ووسيم وأي امرأة ممكن أن تنجذب إليه، ولا أستبعد أنه ضعف أمام هذا الحب، وكتب هذه الرسائل بهذه الطريقة لكننا من خلال هذه الرسائل المنشورة، لا نعرف ملابسات هذا الحب، ولا نعرف حدود استجابة غادة له، لأنها لم تنشر رسائلها مقابل رسائله المنشورة، وإذا كانت رسائلها أعدمها غسان، فمعنى هذا أن غسان، كان يخطط لعدم نشر هذه القصة، على رؤوس الأشهاد. وإذا كانت هي استردتها فليس لها الحق أن تحجبها.

■ نشرها لهذه الرسائل في وقت متأخر، وبشكل مبتور، هل هو محاولة منها لاسترداد شباب غارب؟

ـ بالضبط فهذا أنسب تفسير، فهي تحاول استرداد شبابها الغارب، وتحاول ـ أيضاً ـ أن تربط اسمها باسم غسان، فصحيح أنها أديبة مشهورة، إلا أن غسان أشهر منها. وأختلف مع الذين وصفوها بالجرأة، لمجرد أنها نشرت رسائل لشخص يحبها، وهي على ذمة زوج، فهي ليست جريئة، فالجرأة الحقيقية أن تنشرها والرجل حي، حتى يقول كلمته، بأنها إما صدقت وإما كذبت.

جبرا إبراهيم جبرا والفرح الطفولي

■ في لقاء متلفز أُجري مع جبرا إبراهيم جبرا في عمان، قبل وفاته بفترة وجيزة، ولعله كان آخر لقاء أجري معه، كان يحدث المذيعة عن روايته **البحث عن وليد مسعود**، وكيف أنها سرقتك، وجعلتك مستغرقاً في قراءتها نقلاً ـ كما تقول ـ عن وداد القاضي، التي دخلت إلى مكتبك ولم تحس بوجودها، وكان يقول: هذا الناقد الذي قرأ آلاف الصفحات، كان مشدوداً مع روايتي إلى هذه الدرجة، مبدع كبير بحجم جبرا إلى هذه الدرجة، يروي هذه الحكاية بفرح طفولي، ما خلفية هذا الموضوع؟

ـ جبرا إبراهيم جبرا صديقي وزميلي، منذ أيام الكلية العربية ـ بالقدس، وقد شاهدت هذا اللقاء التلفزيوني الذي تحدثت عنه، وكنا محتفين به أثناءها في عمان، ففي هذه المدينة له أصدقاء كثر. وقراءتي للرواية التي تحدث عنها، كانت من أجل المشاركة في كتاب تذكاري عنه، أشرف عليه عبد الرحمن منيف. وبالفعل حين قرأتها، وجدت نفسي وكأنني أقرأها لأول مرة، اشتغلت عليها ثلاثة أسابيع، لكن ما استطعت أن أكتب أي جملة، الكتاب أعدّ وذهب للمطبعة. أدرك جبرا الأجل والكتاب لا يزال تحت الطبع، ثم صدر بعد وفاته فلم يدرك هذا التكريم له.

عبد الرحمن منيف كان عندي في شهر رمضان الماضي، وتأسفت له لعدم مشاركتي في تكريم جبرا، وقلت: جبرا ـ رحمه الله ـ صديقي، لكنني أشكو إليك إخفاقي في المشاركة.

فبعد أن أجريت لي العملية في عيني، ما عدت أستطيع الكتابة بسهولة، وذلك بسبب العجز البصري، الذي بدأت أعاني منه.

وجبرا، في ما رواه عن وداد، صادق فلا أنكر إعجابي الكبير بالرواية والذي لم ينقص مع كل قراءة لها، بل يزيد ويتصاعد.

مجلة «حوار» عرضت عليّ قبل توفيق صايغ

■ توفيق صايغ صديق لجبرا، وزميله في الكلية العربية بالقدس، هل كنت تعرفه أيامها؟

ـ جبرا إبراهيم جبرا وتوفيق صايغ صديقان، ويحب كلاهما الآخر، وكلاهما يكتب شعراً حراً لا هو بالشعر الحديث، ولا هو بالشعر القديم.

جبرا يكتبه باللغة الإنجليزية، وتوفيق يكتبه باللغة الإنجليزية، واللغة العربية، توفيق صايغ لم أكن أعرفه في الكلية العربية بالقدس، تعرفت عليه في بيروت.

■ الآن بعد هذه السنوات الطويلة على وفاته، ماذا تقول عن مأساة هذا الشاعر الفلسطيني، الذي اضطر أن يغلق مجلته حوار، بعد فضيحة انكشاف علاقتها بالاستخبارات الأمريكية؟

- دعني أكشف لك سراً أذيعه لأول مرة، هذا السر: أن مشروع هذه المجلة كان معروضاً عليّ، لما كنت في السودان، فقد جاءني رجلان من منظمة حرية الثقافة وعرضا عليّ الانتقال إلى بيروت، وإنشاء هذه المجلة، وأي مبلغ أحتاجه سيرصدونه لي، مهما كان كبيراً. اعتذرت لهما بأنني أستاذ جامعي، ولا أصلح لرئاسة التحرير، وقلت إن أهداف هذه المجلة غير واضحة لي، ولا أستطيع أن أدخل في عمل، أجهل مراميه وأبعاده.

ولما ألحّا عليّ في العرض سقت عليهما البله، فبدأت أتحدث عن مزايا الشيوعية وأنها الحل الوحيد لكل مشاكل العالم، وكأنني شيوعي محض، فظهرت أمامهما بأنني الرجل غير المناسب، فانفضا وتركاني إلى بيروت.

كتبت إلى محمد يوسف نجم، أن منظمة «حرية الثقافة» تريد إنشاء مجلة في لبنان، فلماذا لا يكون رئيساً لتحريرها، أو يختار أحداً يثق به، مأمون الجانب، حتى لا تذهب مثل هذه المجلة إلى أناس يستغلونها أسوأ استغلال، ويحولونها إلى مجلة دعائية.

بعد فترة أرسل لي محمد يوسف نجم، رسالة وأخبرني أنه اختار لها توفيق صايغ، وقال إنه شخص نزيه ونظيف ومأمون، ولن يحول المجلة إلى مجلة دعائية، بل سيجعلها من أرفع المجلات العربية، لا تنشر إلا الأدب والفكر القيم.

قلت لنجم في رسالة بعثتها: إنني أدعو له بالتوفيق، لكنني لا أغبطه على هذا المنصب، لأن الإنسان لا يعرف ما المخبأ له في رحم المستقبل.

ثم حدث ما حدث، مما هو معروف ومتداول فيما يتصل بانكشاف أمر تمويلها.

■ استمرار توفيق معهم، هل سببه أنه متفق معهم من ناحية مبدئية أم كان تعبيراً عن حاجة مادية؟

- توفيق صايغ شخص نظيف، لكنه كان بلا عمل، وهذا هو السبب في تورطه بالعمل معهم. الرجل كان محتاجاً للعمل بأي ثمن، وهم يستغلون حاجة الإنسان للعمل، خاصة وأنهم يدفعون بسخاء.

■ هل كان مظلوماً؟

- إن كان مظلوماً نكون أنا ونجم قد ظلمناه.

مأساة آل صايغ

■ توفي توفيق صايغ بعد إغلاق المجلة، وهو في المصعد بجلطة. الآن: هل كان موته له علاقة بحملة التشهير التي شنت عليه؟

- لا لم يكن لها علاقة فآل الصايغ: فايز وتوفيق وأنيس ويوسف، تحدر إليهم مرض القلب، من السيدة والدتهم رحمها الله. فايز مات بمرض القلب، وكذلك توفيق. الحقيقة أنهم عائلة علمية جبارة فيوسف أكبر اقتصادي في حقله، وأنيس الذي أنجز الموسوعة الفلسطينية، يصر على العمل في القضية الفلسطينية، على الرغم من أن يديه قطعتا وأصيب بالعمى في حادثة تفجير المركز الفلسطيني الذي يعمل به.

أولاد الصايغ عقليات علمية منظمة ودقيقة، وأذكياء جداً، لكن مرض القلب لا يدعهم.

■ هل كان توفيق مأساة بين إخوته؟

- الفرق بين توفيق وإخوته، أن ضعفه أمام المرأة كان كبيراً. فكونه كما نقول باللغة الدارجة «حبِّيبْ» جعل منه إنساناً غير منظم، وأنا أعتقد أن هذا الجانب في حياته، هو الذي قضى عليه؛ أتعرف أنه قاطعني من أجل هذا السبب طيلة حياته.

■ كيف؟

- دخلت مرة مطعم فيصل، ووجدته جالساً مع كاتبة لن أذكر اسمها،

وهي ما تزال على قيد الحياة، فقلت له يا توفيق: أنت نفسك الذي كتبت: أنك لا تخاف إلا من المرأة والنار، (وذكرت شيئاً ثالثاً نسيته الآن) وتجلس مع امرأة؟

غضب ووجه لي شتيمة، وقال: ما الداعي لأن تقول مثل هذا الكلام الآن؟ وقاطعني على إثرها وقال: لا تكلمني أبداً، يعلم الله إني قلت ما قلته لأني أحبه، وليس عن رغبة في إفساد الجو عليه، فأنا كنت أريده أن يكف عن هذا الفلتان الذي كان يعيشه، فلا يرى واحدة إلا ويقع في غرامها.

أدرك الآن أنني أخطأت فما كان يجب أن أقول هذا الكلام بشكل فاضح أمامها.

من توفيق صايغ إلى محمود شاكر

■ التورط في عمل مجلة مشبوهة مثل مجلة **حوار** كما حدث في حالة توفيق صايغ، يقودنا إلى الحديث عن صديقك وأستاذك محمود محمد شاكر(*) وعمله في مجلة **المختار**، التي كانت تخدم هدفاً سياسياً، مُرّر تحت غطاء ثقافي وعلمي، وهو الذي طالما اتهم خصومه بالعمالة، وخدمة أهداف الاستعمار والتغريب، عمل العلامة محمود محمد شاكر في هذه المجلة مصححاً، يتخذ عند البعض ذريعة للنيل من وطنيته، ماذا تقول في هذا الأمر؟

ـ محمود محمد شاكر ليس عنده مورد رزق، ولا هو بالذي يؤلف ليتكسب من تأليفه، كتابه الوحيد الذي ألفه وباعه للسعودية كتاب المتنبي؛ وقبلها لم يكن يملك مليماً واحداً، وهو رجل كريم بيته مفتوح لاستقبال الضيوف باستمرار وطوال العام، مثل هذا الرجل كيف يعيش؟ اشتغل بمجلة **المختار** ليكسب رزقاً، اشتغل بها لأنه كان قديراً في معرفته باللغة الإنجليزية وضليعاً في عمله بدقائق اللغة العربية ولم يشتغل بها، لأنه كان أجيراً أو متواطئاً مع جهة مشبوهة.

خذ حالتي، أنا ترجمت كتباً لمؤسسة فرانكلين الأمريكية مع أن هناك أناساً يشجبون التعامل معها، كنا مضطرين للتعاون مع هذا المركز العلمي الأمريكي،

(*) توفي في ٧ آب/أغسطس، سنة ١٩٩٧.

فالمجلات الأدبية في ذلك الوقت، لم تك تدفع لنا شيئاً مقابل ما نكتبه لها، ولا تعتقد أن هذه المؤسسة الأمريكية كانت تدفع الكثير، فترجمتي مثلاً لـ **موبي ديك** التي أمضيت فيها أكثر من عام أخذت عليها ثمانمائة ليرة لبنانية.

كما أن مرتباتنا في الجامعة لم تكن عالية، فأنا كنت أقبض خمسمائة دولار، يذهب نصفها للإيجار.

لذا كنا نحرص على زيادة دخلنا، من خلال هذه المنافذ؛ كمؤسسة فرانكلين الأمريكية، لكن أؤكد أن هذا لم يكن على حساب نزاهتنا العلمية، ولا على حساب شرفنا الوطني.

■ **هل كنت تشهد الندوة التي كانت تقام في الستينيات في منزل محمود محمد شاكر؟**

- نعم، كنت أشهدها.

■ **من كان يحضر الندوة؟**

- يحضرها: فتحي رضوان، وأحمد حسن الباقوري، وواحد من ضباط الثورة نسيت اسمه الآن، ويحيى حقي، ومحمود حسن إسماعيل، وكثيرون من مصر. أما من غير مصر فيحضرها ناصر الدين الأسد وعبد الله التل وعلال الفاسي، وابن يوسف الزعيم التونسي ومالك بن نبي والمحقق الهندي عبد العزيز الميمني.

ولم يكن صاحب الدار يتحفظ حديثه على الإطلاق، وكان يقول كلاماً لا يستطيع أحد من الحاضرين التفوه به، وكان يشجعنا على هذا فكنا نخوض في الحديث كيفما اتجه، ونتكلم بحرية تامة.

■ **يذكر الباقوري في ذكرياته عن هذه الندوة، أن سبب نقمة جمال عبد الناصر على محمود محمد شاكر، أن الأخير في مكالمة هاتفية مع يحيى حقي، شتم عبد الناصر بكلمة نابية، وكانت مكالماته الهاتفية وكل ما يدور في مجلسه، مراقباً من قبل المخابرات.. ماذا تذكر عن هذه الواقعة؟**

- بالفعل لم يكن سبب هذا السخط الكلام الذي يدور في الندوة التي تقام في دارته، وإنما كان بسبب مكالماته الهاتفية مع يحيى حقي، فهو كان

يسمي رئيس الجمهورية عبد الناصر بـ «الخُط» و«الخط» اسم لقاطع طريق في الصعيد، وكانت كل هذه المكالمات الهاتفية مسجلة، لذا حينما جاءوا لاعتقاله وحاولوا أن يعيدوا على مسامعه ما كان يتحدث به في التليفون، قال لهم: أرجوكم لا حاجة لي بأن أسمعه مرة أخرى، أنا مقر ومعترف فافعلوا ما بدا لكم، فسجن سنة(*).

■ ولماذا كان منذ البداية مختلفاً مع ضباط الثورة؟

ـ لا، لم يكن منذ البداية مختلفاً مع ضباط الثورة، بل كان من الممكن أن يكون من المقربين منها عندما أعلنت، فهو يعرف أكثرهم، وبعضهم كان يشهد ندوته ويداوم على حضورها، وخلافه بدأ معها حينما بعث رسالة لجمال عبد الناصر، ينتقد فيها نواقص الحياة التعليمية والتربوية في مصر. فأرسل إليه عبد الناصر من يطلب حضوره للتباحث معه في الطريقة التي يمكن أن يتم بها الإصلاح. فلم يلب الدعوة، وظل قاعداً في بيته، مما أوغر صدره عليه وعد هذه إهانة موجهة له ومن هنا بدأ سوء التفاهم بينه وبين رجال الثورة.

في بيروت كنت أباً لهن

■ عندما هاجرت إلى بيروت، هل كان لك الحضور الثقافي نفسه في الخرطوم؟

ـ في بيروت اختلف الأمر، فلم يكن أحد يدعوني إلى محاضرة؟ أو لقاء

(*) عن هذه الواقعة يقول الباقوري: «ذات يوم اجتمعنا في الندوة في دار محمود شاكر، ورن جرس التليفون، وإذا المتكلم هو يحيى حقي، وكان يشكو إليه، أنه نقل إلى عمل لا يناسبه. فقال محمود شاكر في حماسة عمياء: وما حيلتي يا أخ يحيى في هؤلاء العساكر الذين يحكمون البلد، وعلى رأسهم جمال عبد الناصر ابن (الـ..) وكانت كلمة تستوجب حد القذف لو كان القانون يأخذ بالتشريع الإسلامي». بقايا ذكريات، ط١، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١، كما روى هذه الواقعة في موضع آخر، فقال: «استدعاني عبد الناصر إلى بيته.. ثم مد يده وأدار مفتاح جهاز تسجيل، فإذ صوت وقح يتهم جمال عبد الناصر في أوقح اتهام، يتهم به إنسان.. إنه يسبه في عرض أمه.. أنه يسبه في أقدس ما يعتز به إنسان.. شعرت بما يشبه الإغماء» نعم الباز: الباقوري: ثائر تحت العمامة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص ١٣٨.

إذاعي أو تلفزيوني، ولا أذكر في هذا الصدد إلا لقاءً إذاعياً يتيماً، أخذني إليه أحد الأخوة السوريين.

ولا تسلني عن الأسباب، لأنني لا أعرف ما هي، كما أنني من جانبي، لم أتوقف عند هذه المسألة ولم أحاول تفسيرها. ربما كان بعض الحق يقع عليّ، لأنني كنت منعزلاً في بيتي ومع مكتبي، ففي بيروت نمت مكتبتي، وأصبحت مكتبة كبيرة جداً إلى درجة ما عدت معها، بحاجة إلى الذهاب إلى مكتبة الجامعة؛ بعد أن كانت في السودان مكتبة صغيرة جداً لا تتعدى الرف الواحد.

حتى طلابي في مرحلة الماجستير والدكتوراه يشتغلون على رسائلهم فيها حتى وإن كنت خارج البيت، فزوجتي كانت تستقبلهم وتضيّفهم وكأني موجود. والمكتبة كانت تضم أربع طاولات معدة لهذا الغرض.

المكان الوحيد الذي كنت أذهب إليه، هو النادي الثقافي، لأنني حقيقة أحب أن أستمع للآخرين، كما أستمتع بالجديد، وبملاحقته ثقافة وإبداعاً.

وكان بيتي منتدى لكثير من الكتّاب والأدباء والباحثين والمفكرين، وكانوا يقضون عندي وقتاً طويلاً مما ألغى حاجتي للخروج من البيت، وأعترف أن لدي نقصاً اجتماعياً كبيراً وهو أني منعزل في بيتي، ولا أزور الآخرين، وأعزو هذا إلى أنني كنت أتقدم في السن والذين ينتمون إلى دائرة معارفي، يصغرونني كثيراً بالسن. فكنت أعتمد على حسن معاملتهم وتلطفهم بشيخوختي، لذا فلقاءاتنا كانت تتم في بيتي.

■ كيف كانت علاقتك بالمرأة، وأرجو ألا تجيبني مثل إجابة أستاذك أحمد أمين؟(*)

ـ (ضحك).. من خلال ما حكيت لك، أنت تعرف أنني تزوجت في

(*) يذكر إحسان عباس، أن أحمد أمين حينما انتهى من إملائه سيرته الذاتية **حياتي**، عرض مسودتها على صديقه زكي نجيب محمود، فأعجب بالكتاب، ولكنه لفته إلى خلو الكتاب من أي حديث له عن الحب. وحدثه يومذاك برأي زكي نجيب محمود، ثم أملى عليه فقرة مقتضبة عن حبه لابنة الجيران عندما كان في الخامسة عشرة من عمره (إحسان عباس، من **الذي سرق النار: خطرات في النقد والأدب**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠، ص٤٤٠).

سن مبكرة، ولم تكن لي قبل زواجي خبرة بالنساء، وفي مصر كنت مشغولاً بدراستي، وكنت أعاني من ضيق ذات اليد. وفي السودان كنت منغمساً مع طلبتي، إضافة إلى أنه لم يكن هناك مجتمع نسوي كبير.

■ وفي بيروت؟

- في بيروت قل هو إلهام من الله فأي أستاذ كان معرضاً أن يقع في غرام تلميذة من تلميذاته الجميلات، ويمكن له أن يتزوجها، وهذا ما حدث لكثيرين لكن ما حدث لي أن الطالبات اعتبرتني أباً لهن فكن يستشرنني في المشكلات التي تواجههن من المشاكل الاجتماعية إلى المشاكل العاطفية، وكانت بينهن المتزوجة والمخطوبة والعازبة ففرض عليّ دون أن أختار دور المستشار الاجتماعي ومكانة الأب، وعلاقة الأستاذ بتلميذاته، وهي علاقة جد مرهقة.

بيروت بالفعل كانت فتنة لكنني كنت تجاوزت سن الفتنة، فالحب كان يعيشه أولادي أما أنا فكنت غارقاً بين الكتب والتلاميذ، فابني الأصغر أسامة (عمره الآن ستة وثلاثون سنة، درس الهندسة الكيماوية)، كان يصطحب صديقاته للبيت، وكنت أنصحه بالالتفات إلى واجباته الدراسية، وكان يطيعني ويسمع كلامي، أما ابني الأكبر إياس فكان لا يستمع إلى نصحي، وفشل في دراسته فشلاً ذريعاً فرسب في التوجيهية ولم ينجح في امتحان دخول الجامعة الأمريكية، كل هذا بسبب البنات، وقد كنت أراه كل يوم مع واحدة مختلفة عن الأخرى، فلقد كان فتى وسيماً والبنات كن يتهافتن عليه، مما جعله يضيع مستقبله طويلاً، لولا أن أدركته عناية الله في الأخير.

كنت أقول له: يا بني نحن جماعة فقدنا وطننا، وليس لنا من سند إلا أن نحمل شهاداتنا العلمية، نكافح بها سلاحاً لضمان وجودنا.

وكان يحاجّني بالعديد من الناس الذين أثروا وهم لا يحملون أي شهادات ويقول: ما الذي نابك من العلم؟ فأنت تقبض مرتباً عادياً كأي موظف بسيط. طبعاً منطقه يقوم على مغالطة، فمن يضمن له أن يثري إذا لم يواصل دراسته، فهذا الطريق قائم على مراهنة ومجازفة، وليس طريقاً مأموناً ومضموناً كطريق مواصلة التعليم. ومن ثم نيل شهادة علمية، تؤهل الإنسان إلى ممارسة حياته العملية، والتي توفر له الحد الأدنى من الحياة الكريمة.

بعدما رسب في امتحان دخول الجامعة الأمريكية، طلب مني أن أرسله إلى أمريكا سنة واحدة ليقوي لغته، ثم تحولت هذه السنة إلى ثماني سنين. تنقل فيها ـ على ما أعتقد ـ بين أكثر من خمسة تخصصات.

حبه لامرأة ألمانية كانت تواصل تحصيل دراستها العليا هو الذي أنقذه ـ وهي الآن تحمل درجة الدكتوراه في الأدب المقارن ـ قالت له: أنا بالفعل أبادلك الحب، لكن لا أستطيع أن أتزوج بك، ما لم تكن إنساناً ناجحاً. فأثرت عليه، فثابر واجتهد، إلى أن حصل على الدكتوراه، وهما الآن زوجان سعيدان، يعملان في كندا.

مثل هذا الحب هو الذي له قيمة، وهو ما كان بحاجة إليه منذ البداية، أما علاقات الحب الأولى فكانت ـ بلا شك ـ عبث مراهقين.

إياس ذكي، لكن أساسه التعليمي كان ضعيفاً لأنه لم يكن يلتفت إلى دروسه جيداً، مما جعله يواجه صعوبة في تحصيله الدراسي اللاحق. والذي أثر عليه هو انتقالنا من الخرطوم إلى بيروت، وهذه بالنسبة لفتى حديث السن نقلة كبيرة، وكثير من النقلات تفقد الإنسان توازنه.

■ ابنتك الوحيدة نرمين.. درست ماذا؟

ـ درست علم النفس، وهي تحمل درجة ماجستير في علم النفس.

وداد القاضي علاقة تلمذة أم..

■ لا يُذكر إحسان عباس ويذكر تلاميذه إلا ويتداعى إلى الذهن ذكر وداد القاضي، متى كانت معرفتك بها؟ وكيف لفتت نظرك؟

ـ عندما جاءت وداد القاضي طالبة في الجامعة، كانت من الطالبات المتميزات، لكن الطالب في مرحلة البكالوريوس لا تستطيع أن تتأكد هل تميزه راجع لذكائه، أم راجع لدأبه على الحفظ؛ وقد لفتت نظري وداد في مرحلة الدراسات العليا حين كتبت رسالة الماجستير. وقتها كنت في إسطنبول، وحينما عدت قدمت لي الرسالة، ووجدت أن عدد صفحاتها يبلغ الألف صفحة، فقلت لها إن رسالة الماجستير، يجب ألا تصل إلى هذا الحجم، فلو كنت مكانك لشطبت منها مئات الصفحات.

أخذت القلم وبدأت أشطب، والعبارة التي في ثلاثة سطور أصوغها في خمس كلمات ثم أسألها: هل المعنى نقص؟ فتقول: لا، معك حق، واستمررت على هذه الطريقة في الاختصار، إلى أن أصبحت الرسالة في ثلاثمائة وأربعين صفحة، بعد أن كانت ألفا، ثم تناولت الجزء الذي لم أجزه، واعتبرته زيادة وفضولاً ومزقته.

طبعاً هي أنثى، فاستقبلت هذا التصرف مني بالبكاء، لأن هذا الجزء الذي مزقته ورميته، صار بالنسبة لها جهداً ضائعاً، وهي التي أنفقت عليه أياماً وشهوراً.

ثم ناقشت رسالة الماجستير، وحازت عليها الدرجة، بعد ذلك أرسلناها إلى ألمانيا، لتدرس مع أحد الأساتذة الألمان، ضمن برنامج التبادل الثقافي الألماني ـ اللبناني.

في هذه السنة استفادت وداد كثيراً، فلقد تعلمت اللغة الألمانية، إلى جانب معرفتها أساساً باللغتين الإنجليزية والفرنسية، فأصبحت تسيطر بشكل جيد، على المصادر التي كتبها الألمان والفرنسيون والإنجليز، فاتسعت رؤيتها على ذي قبل.

لما رجعت من ألمانيا، بدأت في كتابة رسالتها للدكتوراه، وكانت عن **الكيسانية في التاريخ والأدب**(*) كتبتها كلها، ولم تعرضها علي، لا تتصور كم نضجت وداد في غضون سنوات قليلة، لقد بهرت برسالتها المكتوبة في غاية الدقة والمتانة. فرسالتها كانت رسالة متقنة ولم أصحح غير كلمة واحدة من أربعمائة صفحة.

قلت لها: الآن أهنئك وأستطيع أن أقول عنك باحثة، ودعونا أستاذها الألماني، ليحضر مناقشة رسالتها للدكتوراه.

قبل أن تكتب وداد رسالتها للدكتوراه، كلفتها مرة بالكتابة عن فرقة صغيرة من فرق المعتزلة، لا يوجد فيها مصادر، وهي فرقة الجاحظية، وقد كتبت عنها بشكل جميل، وكنا مبهورين بمستواها الفكري، ولعل كتابتها عن

(*) صدر هذا الكتاب، عن دار الثقافة ببيروت، سنة ١٩٧٤.

هذه الفرقة المعتزلية، هي بداية اتجاهها للتاريخ الفكري، وهي الآن من الأسماء المهمة في تاريخ الفكر الإسلامي، وتاريخ الأدب العربي. وتشغل منذ سنوات، رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة شيكاغو، بعد أن أثبتت جدارتها بوصفها أستاذة ناجحة، في جامعة كولومبيا وجامعة ييل، وقد تنافست هذه الجامعات الثلاث عليها، وكسبتها أخيراً جامعة شيكاغو، لأن إمكاناتها أكبر من إمكانات جامعتي كولومبيا وييل.

■ هل خدمت وداد، على مستوى الجوائز التي حصلت عليها؟

ـ لا، إطلاقاً، لكنني ساهمت بالتعريف بها ـ فمثلاً ـ إذا جاء مؤتمر للمستشرقين وظروفي لا تسمح بحضوره، رشحتها لهم بدلاً مني، أو مناسبة كملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر، فكانت تذهب وتقدم بحثاً، وكان ينال إعجاب جمهور المتخصصين. طبعاً هي بصفتها امرأة، تواجه ممانعة من أهلها في السفر لوحدها. كان دوري أن أتقدم إليها بالنصح وأقول لها: لا تضيعي أي فرصة يمكن أن تثبتي فيها وجودك العلمي ولا تفوّتيها أبداً.

وإذا كنت أنا دقيقاً في البحث فأعتبر وداد أدق مني وأوعى عشرات المرات. فحين تكتب بحثاً لا يمكن أن يفوتها مصدر. أنا ممكن أقول إن هذا المصدر مكرر، وأهمله، بينما هي لا يمكن أن تفعل ذلك.

■ هل العلاقة بينكما أكثر من علاقة أستاذ بتلميذته؟

ـ هذا ظن، وبعض الظن إثم. وداد صديقة زوجتي، وصديقة ابنتي، وقبل ذلك تلميذتي وزميلتي في القسم بالجامعة. لكن ربما هذه الملازمة أعطت للناس هذه الفكرة البعيدة عن الحقيقة تماماً. وداد أعتز بها تلميذةً، وهي تعتز بي أستاذاً، لو تعرف ظروف وداد لأكبرتها أكثر.

وداد من عائلة بيروتية سنّية، وجدها حسن القاضي، وكان يعمل قاضياً. أبوها ـ للأسف ـ كان معوقاً لا ينطق، ولا يسمع، ولا يرى، فعاشت ترعاه رعاية مخلصة، على الرغم من انشغالها الكامل بالعلم.

أكبرت فيها هذه الناحية، وأكبرت فيها هذا التحدي لكل المعوقات، التي يمكن أن تقف في طريق مستقبلها العلمي. مرض أبيها جعلها تشعر أنها بحاجة إلى أب، وكنت أنا هذا الأب.

الظروف هي التي جعلتني في طريقها، ووداد ليست وحدها فكثيرات غيرها كنت لهن أباً.

محيي الدين صبحي: أو آخر التلاميذ

■ محيي الدين صبحي كان من تلاميذك؟

ـ هذا آخر تلميذ حضّر رسالة الدكتوراه تحت إشرافي. ومحيي الدين ليس تلميذي بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فلقد درس معي درسين في الجامعة أو ثلاثة، وعندما أبدى رغبته في أن يحضر رسالته للدكتوراه، فاتحني في أمر إشرافي عليه في الرسالة.

قلت: يا محيي أنت زميل ولديك كتباً أكثر مني، ولن تقبل عندما أطلب منك أن تعدل وتبدل في الرسالة، بعدما ألّفت خمسة عشر كتاباً، لكنه أصر عليّ وتمسك بي، والمشكلة فيه أنه كان كاتباً وناقداً ومؤلفاً، تجاوز طور التلمذة، فمن الصعب إعادة صياغته، لأنه قد تشكل بالكامل.

■ هل لهذا السبب علاقة بتأخره في إعداد رسالته للدكتوراه؟

ـ محيي لو حضر معي رسالته وعمره صغير، ما أخذ كل هذا الوقت، وهو رجل فوضوي وعنيد، لكنه ظريف، وكانت له مشاكله مع الأساتذة الأعضاء الذين كانوا سيناقشون رسالته.

كان يلبس المايوه و«يتبلطح» على شاطئ البحر وينشر أوراقه، ويكتب من عقله، فيحضر لي أوراقه، وإذا به كاتب على ورق أبيض غير مسطر، وخطه نازل من أول الصفحة إلى آخرها، دون أي عنونة للفقرات وللفصول.

فأقول له: يبدو أنك كتبت هذه الأوراق، وأنت مستلق على الشاطئ وعقلك ليس في الرسالة، وإنما مع النسوة اللاتي يعبرن أمامك، وهن لابسات المايوه.

قال: مضبوط! هل من مانع؟

فقلت: ليس عندي مانع أن «تبصبص»، لكنك بلوتني برسالة مكتوبة في ألف صفحة، وعليّ أن أصححها. وفي الأخير التزم بتصحيحاتي. وهو ـ على

كل حال ـ صديقي؛ وكان يحضر مع المجموعة التي تسهر عندي أسبوعياً في البيت، وقد كتب مقدّمةً عاطفية عني في رسالته التي طبعت في كتاب مستقل؛ أثّرت فيّ كثيراً، وقد قلت له: ليس لك حق في أن تكتب عني مثل هذا الكلام، فهذا من واجبي، بإعتباري مشرفاً على رسالتك، أن أتعب معك، وليس في هذا منّ ولا فضل، حتى لو أنك أرهقتني، لأنك فوضوي وتلميذ كبير في السن، من الصعب أن يقتنع بكلام أستاذه.

طبعاً، كنت أقول له هذا على سبيل المداعبة، فهو قبل أن يحضر معي رسالة الدكتوراه صديق وزميل، اسمه معروف جيداً في الساحة النقدية، وتجربتي معه كانت تجربة طريفة، ولها نكهة خاصة.

البحث عن بطل

■ من أفضل من يكتب عنك؟

ـ أخي بكر، فهو يعرف الكثير من دواخل حياتي، ويفهم نفسيتي جيداً، وملم بطبيعتي. وبكر ليس أخي وحسب، بل هو صديق؛ نسهر سوياً إلى ساعة متأخرة بالليل، ونتناقش ونتحاور، فهو على ثقافة واسعة، والنقاش والحوار معه ممتع ومثرٍ، الآن طبعاً لا أستطيع أن أسهر معه لأن صحتي لا تساعدني كثيراً. لكنه ساعدي الأيمن، يقرأ لي، ووجوده بجانبي يريحني، فبكر ـ أمد الله في عمره ـ هو الذي بقي لي من أسرتي، بعد أن توفي أخي الأوسط ـ رحمه الله.

وقد شارك في الكتاب التذكاري الذي عمل عني، بدراسة لخص فيها حياتي، بفكرة البحث عن بطل رسم هذا الخط، منذ أن كنت أدرّس في ثانوية صفد، فهو يذكر لي قصة أنا ما عدت أذكرها. وهي أنني في أول حصة لي في المدرسة، سألت الطلبة: هل يعد الحجاج بطلاً أم لا يعد بطلاً؟

ومن منطلق البحث عن بطل، كتبت عن الحسن البصري، وأبي حيان التوحيدي والسيّاب. . . إلخ. . .

وعندما كتب هذه الرسالة قلت له: سامحك الله يا بكر، جعلت أخيك دونكوشوتياً.

إحسان عباس، محققاً

■ تطرقنا في الحديث، إلى معظم اهتماماتك: من التأليف، إلى الترجمة، إلى الحداثة، إلى التلاميذ، إلى التدريس، ولم نأت بعد إلى ملمحين بارزين في حياتك وهما: التحقيق والأندلس، ولنبدأ في التحقيق، وأسألك: كيف استطعت أن تجمع بين الوفاء لمدرستين متباينتين وهما: المدرسة الاستشراقية، ومدرسة الثقافة العربية الكلاسيكية؟

ـ عملية التحقيق عموماً، بدأها الأوروبيون، وهم الذين وضعوا قواعدها، حينما اتجهوا إلى تحقيق الآثار اليونانية والآثار الرومانية.

ثم نقل المستشرقون منهم عملية التحقيق، في ميدان ثقافتنا، فهم أول من حقق أهم كتب التراث العربي، فنشروا **تاريخ الطبري**، **وطبقات ابن سعد**، على الطريقة التي ألفوها، في تحقيق التراث الكلاسيكي الروماني واليوناني، وجهودهم في هذا المجال عديدة.

أدرك المستشرقون بعد تناسل أجيال منهم، أن تحقيق النص العربي ليس صنعتهم، وأنه يجب أن يترك لأبناء اللغة العربية، واتجهوا إلى كتابة البحث.

لكن يجب ألا ننسى، أنهم زودونا بكتب كثيرة، من أمهات كتب التراث العربي، وتعبوا في إخراجها ونحن كنا غافلين عنها، حتى نشأ عندنا هذا الجيل المدرب، على التحقيق، فاستلموا الصولجان من يد المستشرقين.

فالمستشرقون ـ مثلاً ـ في تحقيقهم لكتاب **الوافي بالوفيات**، والذي يبلغ حوالي ثلاثين مجلداً، أخرجوا منه ستة أجزاء، ثم بعد ذلك توجهت أنظارهم للمحققين العرب، لتكليفهم بإكمال تحقيق ما تبقى من أجزاء، وذلك في سنة ١٩٦٥، حيث حققت الجزء السابع، وحقق محمد يوسف نجم الجزء الثامن، ثم توالى على تحقيق الكتاب عدد من المحققين العرب، إلى أن وصل فيما أعتقد الجزء المحقق منه إلى المجلد الرابع والعشرين.

هناك كتب كثيرة بعثها المستشرقون من رقادها: خذ ـ مثلاً ـ (دي) خويه وتحقيقه للمكتبة الجغرافية العربية، التي بلغت حوالي ثمانية أجزاء. أو خذ محقق **معجم البلدان** لا أقول إن تحقيقه تحقيق ممتاز، لكن لا نستطيع أن ننكر أننا استفدنا منه، وأعيدت عندنا طباعة هذا الكتاب بأخطائه.

لا تتصور كم كنا نتعب في تخريج الأحاديث، لكن عندما فَهْرس ڤنسنك كتب الحديث النبوي في ثمانية أجزاء، أراحنا كثيراً.

طبعاً أنا لا أبالغ في جهود المستشرقين، لكن لا أحب أن أغمطهم حقهم، فنحن ورثنا مكتبة كبيرة من تحقيقهم. وقد أدركوا بحسب قدرتهم حضارة مختلفة عن حضارتهم، أدركوها بعيون حضارتهم، لا بعين الحضارة موضوع الدرس، وهذا ما أخذه عليهم إدوارد سعيد. وأعتقد أن هذا المأخذ معرض له أي ناظر في حضارة أخرى، لأنه سيخضعها في الغالب، لمداركه الحضارية، وأفقه الثقافي الذي ينتمي إليه. من ناحية التتلمذ على أيدي المستشرقين في التحقيق، أنا أستاذي المستشرق الألماني ريتر، الذي تحدثت عنه في موضع سالف، فلقد درست عليه المنهج، الذي اتبعه في التحقيق، حينما كان يعطي محاضرات في الجامعة الأميركية، عن منهج التحقيق، وكنت وقتها أستاذاً في الجامعة، وسبق أن صدر لي أكثر من تحقيق.

■ ما مكانة التحقيق في الثقافة العربية؟

ـ على الرغم من أننا كما يقول الحديث النبوي: «أمة أمية لا تقرأ ولا تحسب»(*)، إلا أننا أكثر أمة ألّفت؛ فتراثنا تراث ضخم، وثقيل على كواهلنا، نحن الذين نعيش في العصر الحديث، لأننا لا نستطيع أن نفهم ما هو الفكر العربي، ولا الحضارة الإسلامية، إذا لم نبعث هذا التراث حياً ويطلع عليه الناس ويقوموه.

وأكبر المحققين العرب المعاصرين، كانوا من مصر، لأن ثقافتهم العربية القديمة متينة وقوية، والأسماء في هذا المجال كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر: أبو الفضل إبراهيم، ومحمود محمد شاكر، وعبد السلام هارون، ومحمود الطناحي(**)، واليحياوي وعبد الفتاح الحلو.

ولا أنسى في هذا السياق، أن أذكر صديق العمر أحمد راتب النفاخ ـ

(*) النص الكامل لهذا الحديث «حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدثنا أسود بن قيس، حدثنا سعيد ابن عمرو، أنه سمع ابن عمرو، عن النبي (ﷺ) أنه قال: «إنّا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا، يعني مرة ٢٩ ومرة ٣٠» **صحيح البخاري**، كما أخرجه مسلم والنسائي في موضعين، وأحمد في مسنده، وأبو داود في سننه.

(**) توفي في ٢٣ آذار/مارس سنة ١٩٩٩.

رحمه الله ـ وهو من العلماء الراسخين في مجال التحقيق، وإن كانت أعماله قليلة جداً، فمثله في هذا مثل محمود محمد شاكر، وأحمد راتب النفاخ سوري، وليس مصرياً.

■ ما منهجك في التحقيق؟

ـ إذا توفرت أكثر من مخطوطة للنص، أختار أحسنها، وأعطيها لناسخ ينسخها لي، ثم أقابلها على الأصل، وعلى المخطوطات الأخرى، وأسجل الفروق، وبعد ذلك لا أثبت في المتن إلا الصواب؛ أما إذا كانت القراءة قراءة محتملة، فأضعها في الهامش، فيصبح عندي متن مضبوط قدر الإمكان، وقراءة محتمل أن تكون صحيحة مثبتة في الهامش. وأقتصر في تعليقاتي، ولا أسرف بحيث يصير التعليق في الهامش أكبر من المتن. فلا أكتب إلا التعليق الضروري. فلا أعرّف مثلاً شخصاً مشهوراً مثل جرير أو الفرزدق أو البحتري أو أبي تمام، لأن هذا يعتبر تزيداً، فإذا مر بي شخص مغمور، أكتب عنه سطرين، موضحاً في أي عصر عاش، ومتى ولد ومتى توفي، وأبيّن مكانته.

وإذا مرت بي آية أو حديث نبوي أضبطهما، وأضع تخريجهما من القرآن والسنة.

أما إذا مر بي نص منقول عن كتاب، وهذا الكتاب وصل إلينا، أقارن المنقول ما بين وروده في النص المراد تحقيقه، ووروده في النص المكتوب الذي وصل إلينا، بعد ذلك أكتب مقدمة عن المؤلف، أوضح فيها قيمة الكتاب، وأعرّف بالمؤلف، وأبين النهج الذي اتبعته في التحقيق، ثم أعمل فهارس للكتاب.

■ ما سلبيات التحقيق عندنا؟

ـ سيطرة الكم على الكيف، حيث يقترن التحقيق عند البعض بمسألة الثواب، لأنه فيه إحياء لأثر إسلامي، وفي رأيي أن ليس كل أثر إسلامي يستحق الإحياء، لأن بعض الآثار، لا تضيف أي شيء في مجالها، فيصبح العمل على تحقيقها من قبيل مضيعة الوقت. إضافة إلى التزيد في تقدير العمل المحقق والتزيد كذلك في وضع الهوامش والتعليقات. وعدم صنع فهارس للكتاب، وبذلك تصعب الاستفادة منه.

■ ما الكتاب الذي أنفقت في تحقيقه جهداً كبيراً؟

ـ كل كتاب حققته، أنفقت فيه جهداً كبيراً، فأنا جاهل أجهل حدود التعب، فقد كنت أشتغل، قبل أن أجري العملية في عيني، أربعة عشر ساعة في اليوم.

وفي هذا الصدد، يمكن أن أذكر لك كتاب **وفيات الأعيان** لابن خلّكان فلقد قابلته على ست عشرة مخطوطة، لكن هذا لا يعني أني أميّزه، فكل كتاب حققته، أعطيته جهداً متوازياً للجهود التي أعطيتها للكتب الأخرى.

■ نشهد الآن إعادة بعث، للكتب التي تؤلف ما يسمى بالتراث الجنسي عند العرب، ما تقويمك لهذا الاتجاه؟

ـ إذا كان نشر هذه الكتب، يقصد منه إبراز ما أسهم به العرب من هذه الناحية، فهذا مقبول، أما إذا كان مجرد محاكاة لما شاع في أوروبا وأمريكا، من موجة «البورنوغرافيا»، فهذا في نظري ليس له أي قيمة.

وينبغي علينا أن ننظر إلى هذه الكتب، على أساس كل كتاب بمفرده، ولا ننظر لها تحت علم معين كالجنس، فبعض الكتب التراثية الجنسية كتب جيدة، وبعضها تافه تسأم من قراءته.

■ لماذا توسع العرب في التأليف في الجنس؟

ـ توسع العرب في مثل هذه المصنفات، لأنهم يعدون ما يتعلق بالجنس أو الباءة، جزءاً من الفقه الإسلامي، فأقبل علماء المسلمين على التأليف فيها. فكل فقيه عنده كتاب أو أكثر في هذه الناحية، السيوطي مثلاً، عنده ثلاثة كتب في الباءة، وذلك لأنه يعتقد، أن هذا الجانب يجب أن تفقه الأحكام الفقهية المتصلة به.

معنى هذا أن المؤلفات كانت تؤلف لغرض فقهي، ولكي يكون الإنسان سعيداً في حياته الزوجية، فقد كان هذا كله في سبيل المجتمع، وليس في سبيل الإثارة، الإثارة آخر ما يؤخذ من هذه الكتب، خذ ـ مثلاً ـ كتاب **نزهة الألباب في ما لا يوجد في كتاب** للتيفاشي، فهذا الكتاب من الكتب الأصيلة في هذا الفن، لأنك تدرس فيه ناحية من المجتمع العربي الإسلامي، من تونس إلى دمشق، لا يمكن أن تكتب عنها الكتب الأخرى، فهو يصور ما نسميه في

العصر الحديث: العالم السفلي من المجتمع الإسلامي.

نحن في الحضارة الحديثة، غلب علينا النفاق، فعلى الرغم من محبتنا الداخلية للحديث في هذه الأمور، لكننا نتعالى علناً على هذه الرغبة.

وأعتبر أن هذا أثر أجنبي، وليس أثراً عربياً، فأدبنا أدب صريح جداً، وقد تسلل إلينا هذا الأثر الأجنبي من الاستعمار، فلا تتصور كم كان المجتمع الإنجليزي متزمتاً في النظر إلى هذه الكتب، وكلنا نذكر معاناة جيمس جويس حين أراد أن ينشر مجموعته القصصية: **أهالي دبلن** فلم يجد أحداً ينشرها له لأن فيها كلمة واحدة رديئة.

بينما لو فتحنا أي كتاب فقه إسلامي، على باب النكاح، لوجدنا أن في هذا الباب تتمة فقهية للكتب العربية الأخرى، التي نسميها كتباً جنسية.

■ بصفتك واحداً من كبار الباحثين والمحققين في تراثنا العربي والإسلامي.. كيف تنظر لهذه القراءات الجديدة والاصطراعات التي منها ما هو معرفي وما هو أيديولوجي على التراث؟

ـ دعني أذكرك أن جمع كل هذا الموروث الفكري الضخم تحت لفظة «تراث» إنما قصد به التعميم للنجاة من الحديث عن أنواع متعددة من التراث، لكل نوع مميزاته، إيجاباً أو سلباً، وفي هذا التعميم تجاوز كبير بصرف النظر عن الدقة في الحكم. ويأخذ المرء بذنب جاره، وبما أن صلتي بالتراث صلة محبة ورغبة في المعرفة فإنني لا أتضايق من القراءات الجديدة للتراث والاصطراعات المعرفية والأيديولوجية، ذلك لأنني لا أنظر إلى التراث نظرة تعصب أو تقديس وأعتقد أن في ما نسميه تراثاً أشياء جيدة وأشياء رديئة. وأن ليس كل التراث صارفاً عن متابعة ركب الحضارة الحديثة. إن القراءات الجديدة والاصطراعات المختلفة كفيلة بأن تكشف عن جوانب إيجابية في ذلك التراث. ولكن الذي يضايق في هذه القراءات والاصطراعات كثرة التجريد والتنظير. وكثير ممن يسلكون هذا المسلك يضعون بينهم وبين المعرفة الصحيحة بالتراث مسافة كبيرة، وكثير ممن يقرأون فيه أيديولوجيات معينة يلتوون به متعمدين ليخدم مقولاتهم وطروحاتهم.

■ أين تجد الوقت الذي يغطي كل هذه المؤلفات وكل هذه الاهتمامات؟

ـ المسألة بسيطة: لا بد للمرء في مثل هذه الحالة من مكتبة تستجيب له حين يحتاج إليها وتغنيه عن تضييع وقت طويل في التفتيش عن مصدر لازم له. ولا بد له من تنظيم وقته بدقة ومد ساعات العمل في اليوم الواحد بما يتجاوز عشر ساعات، وهذا يعني تقليص النشاط الاجتماعي وربما التقصير المتعمد في الواجبات الاجتماعية، وهذا معناه توفير مزيد من الوقت للعمل العلمي.

■ هل انقضى عصر البحث الموسوعي؟

ـ إذا سلمنا بأن المناهج الجامعية قد ركزت على التخصص الدقيق الذي يمكن أن يوصف بأنه ضيق جداً قلنا لم يعد هناك مجال للبحث الموسوعي. ولم تعد هنالك ضرورة لوجود الباحث الموسوعي. ولكنني أحب أن أضيف أن في هذا جوراً على العلوم الإنسانية، فهي متكاملة. ولا بد لدارس الأدب ـ مثلاً ـ من معرفة التاريخ والمذاهب الفلسفية والفكرية، وفي دراسة أدبنا القديم لا بد من معرفة التفسير والحديث وعلم الكلام. هذا دون الغض من التخصص الدقيق لأنه يسمح بالعمق والوصول إلى كشوف جديدة.

الاهتمام الأندلسي

■ ننتقل من الحديث عن التحقيق، إلى الحديث عن الأندلس، وأسألك: متى بدأت الاهتمام بهذا الجانب؟

ـ اهتمامي بالأندلس جاء صدفة، فأنا لم أدرس في الجامعة الأدب الأندلسي، ولا أعرف شيئاً عن الأندلس، أو الأدب الأندلسي إلا من خلال قراءات عابرة.

ذات يوم جاءني شخص من جامعة القاهرة ـ فرع الخرطوم ـ وقال: لقد وقع اختيارنا عليك، بأن تعطي طلابنا دروساً في الأدب الأندلسي، أخبرته أنه لا توجد عندي أية خلفية عن الأدب الأندلسي، ولا بد أن أبدأ من الصفر.

ذهبت إلى المكتبة أبحث عن مصادر قديمة، وأول كتاب وقع في يدي، كان كتاب **جذوة المقتبس** للحميدي؛ قرأته حرفياً وبدأت أكتب ملاحظات، اعتماداً على المادة التي قرأتها في الكتاب، وصرت ألقي على الطلبة محاضرات في الأدب الأندلسي.

هذه المحاضرات جمعتها في كتاب، شكل الجزء الأول من هذا الاهتمام، وهو كتاب **تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة**.

عندما انتقلت إلى الجامعة الأميركية في بيروت، خصوني بتدريس الأدب الأندلسي، حاولت أن أعتذر، وقلت لهم: إني غير متخصص في الأدب الأندلسي، وكتابي عنه كان نزوة، لكنهم لم يقبلوا باعتذاري، فدرّست الأدب الأندلسي. ثم أخرجت الجزء الثاني، لأرسخ نفسي في الأدب الأندلسي، وكان **تاريخ الأدب الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين**. بعد هذين الكتابين اليتيمين، أصبحت أمام المهتمين مختصاً بالأدب الأندلسي، مع أني لم أكتب فيه رسالة جامعية، أو أدرسه عند أي أستاذ.

ثم جاءني ناشر من بيروت، وأطلعني على رغبته، في أن يصدر سلسلة اسمها: **المكتبة الأندلسية**، وأكون المسؤول عنها، وحققت كتباً كثيرة له، ضمن هذه السلسلة، وأتيت بمحققين آخرين، عملوا على إخراج كتب أخرى كثيرة، تحت مسمى: **المكتبة الأندلسية**.

■ اهتمامك بأندلس الماضي.. هل هو هروب من فلسطين الحاضر؟

ـ وهل يمكن الهروب من فلسطين الحاضر بأي حال؟ قد تقول إنني عندما اكتشفت بعض التشابه بين الحاضر والماضي، كما اكتشفه محمود درويش في **أحد عشر كوكباً** وكان هذا التشابه كمن يسمع أغنية حزينة توافق بعض ما يحسه في دخيلة نفسه. إنه الإحساس بالضياع في الحالين.

من بيروت إلى عمان

■ كيف انتقلت من بيروت إلى عمان؟

ـ عندما أحلت إلى التقاعد سنة ١٩٨٦، تركت الجامعة الأميركية في بيروت، وجئت إلى عمان برغبة أردنية عليا، لكي أعمل في تاريخ بلاد الشام، وطلبت الانضمام للجامعة الأردنية، لأن العمل في ظلها أيسر لي، وأخرجت كتاباً عن **تاريخ بلاد الأنباط** وثلاثة أجزاء من **تاريخ بلاد الشام**، وأنا أعمل الآن على الجزء الرابع، فلقد قطعت فيه شوطاً لا بأس به، فكما ترى فإني غير متوقف عن العمل.

■ هل تستطيع أن تحصي لنا كم كتاباً في مكتبك؟

ـ لا أستطيع، لأنه لم يسبق لي أن أحصيتها، لكن مكتبتي الآن نقصت أكثر من الثلث، فقد اقتطعت جزءاً كبيراً منها، وأهديته إلى جامعة البنات التي يرأسها صديقي محمود السمرة، كما أهديت المجلات والدوريات إلى مكتبة الجامعة الأردنية.

■ عندما حيل بينك وبين القراءة، كيف كنت تقضي وقتك؟

ـ أسمع موسيقى كلاسيكية. وكانت لي مجموعة كبيرة منها أهدانيها أخي بكر.

■ هل صحيح أن الموسيقى الكلاسيكية عزاء للإنسان في شيخوخته؟

ـ عزاء كبير، خصوصاً إذا ما كان هذا الإنسان متعته القراءة، وعجز عن ممارستها، فالموسيقى الكلاسيكية نعمة من الله تعالى، وعباقرتها لا يقدرون بأي ثمن. وأنا مولع بالموسيقى الكلاسيكية، منذ أيام الكلية العربية بالقدس، فأستاذنا جورج حوراني، كانت إقامته في نزل الكلية، وكان يجمعنا في غرفته، ويعلمنا سماع الموسيقى الكلاسيكية.

■ وماذا عن الأغاني العربية. وماذا تسمع منها؟

ـ كنت، وما أزال مولعاً بالإستماع إلى كل ما غناه محمد عبد الوهاب، وأسمهان، وبعض أغاني أم كلثوم. لكن الموسيقى الكلاسيكية، تريحني أكثر مما تريحني أغاني محمد عبد الوهاب؛ فأنا عشت عصره، وسمعت كل أغانيه وشاهدت جميع أفلامه، فكل أغنية مرتبطة بذكريات الماضي، وهذا يثير شجوني ويتعبني.

كنت أتمنى، أن عبد الوهاب سجل قطعاً موسيقية دون كلمات، لأن الكلمات تحمل معنى، والمعنى ينقلك إلى معنى آخر، وكل هذا يعود بك إلى الماضي، وإلى ذكرياته.

وأكثر ما يعجبني في عبد الوهاب ألحانه، فألحانه فيها تنوع بديع، وهذا أدركته في الأخير، حينما أصبحت أغانيه هي سميري وأنيسي.

وأطرب كثيراً لأسمهان، عندما تغني مع عبد الوهاب بعض قطع مجنون

ليلى: «جبل التوباد حياك الحيا» لأن فيها كلمات جميلة، ولحناً حلواً وصوتين عذبين اجتمعا في أغنية واحدة، صوت عبد الوهاب وصوت أسمهان.

■ هل تحب الترحال والسفر، وإلى أين؟

ـ زرت بلداناً كثيرة، وأنا بدأت بالسفر منذ سنة ١٩٥٥، حيث تجولت في أوروبا مع صديق، حينما توفرت بين يدي بعض النقود، التي ساعدتني على السياحة في بلاد الله. البلدان التي لم أزرها هي بلدان الشرق: اليابان، والصين، وكوريا، وأنا نادم على ذلك، لأنني لا أستطيع زيارتها الآن، فقد أصبحت شيخاً يتوكأ على عصا.

لكن البلد الذي فتنت به، وأحببته كثيراً هو لبنان، وإقامتي في هذا البلد أعتبرها من سنوات العمر الجميلة. وخسارة الجامعة الأميركية خسارة لا تعوّض؛ والجامعة الآن تحاول أن تستعيد قيمتها، لكن كل كفاءاتها هاجرت، ففي عزها كانت أهم جامعة من بيروت إلى طوكيو.

حكايته مع الناشرين

■ عندما سألت إحسان عباس عن علاقته بالناشرين، ومدى التزامهم بإيفائه حقوقه المادية. عبر عن أساه ومرارته من الناشرين، وأشار إلى أنهم غبنوه في إعطائه كامل حقوقه، فعلى الرغم من المؤلفات التي اشتغل عليها تحقيقاً وتأليفاً، وهي مؤلفات وكتب كثيرة، إلا أنه لم يستفد منها على الصعيد المادي شروى نقير، لذلك، فأبناؤه كانوا يلومونه على تفريطه بحقوقه، وكانوا يقولون له: أنت تتعب وتجهد نفسك كثيراً، وليس هناك حصيلة مادية من وراء هذا التعب، بينما غيرك أثرى من مؤلفاته.

هذا السؤال ـ حقيقة ـ سبق لإحسان عباس أن أجاب عليه، وذلك في المحور الخاص الذي أعدته عنه مجلة **الجديد في عالم الكتب والمكتبات** ـ وهي مجلة فصلية متخصصة ـ في عددها الأول شتاء ١٩٩٤، الذي شارك فيه: إبراهيم السعافين، عبد الوهاب البياتي وحاتم الصكر وماهر جرار. وكانت إجابته على سؤال المجلة ـ أو بالأحرى ـ أسئلتها حول علاقته بالناشرين، أدق وأشمل من الإجابات التي أعطاني إياها، ولما كان الأمر كذلك، رأيت أن أطوي عنها

كشحاً وأثبت بعض أسئلة المجلة وإجابته عليها، فماذا قال إحسان عباس عندما سئل عن هذه الحكاية:

- ابتدأت علاقتي بالناشرين سنة ١٩٥٢، عندما قدمت كتابي الأول **الحسن البصري** لدار الفكر العربي في القاهرة، ولما لم يكن قد ظهر لي كتابات أو مؤلفات وقتذاك، طلبت الدار مني أن أسهم في تكاليف الطباعة، فوافقت، وطبع الكتاب، وتولت الدار توزيعه، ولا أعرف عنه شيئاً منذ ذلك التاريخ.

ما كتبته بعد ذلك، ورغم وجودي في السودان، تعهد بنشره ناشرون لبنانيون، كان أولهم محمود صفي الدين، صاحب دار بيروت، وتم ذلك بترتيب من صديقي محمد نجم، وكانت باكورتها **عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث**.

ثم توالت الكتب، فنشرت دراسة عن أبي حيان التوحيدي، وأخرى عن الشريف الرضيّ، وبعدئذٍ انتقلت من السودان إلى لبنان، لأدرس في الجامعة الأميركية في بيروت، فتوثقت معرفتي بدور النشر، وقد بدأت حميمة ولا تزال، ومن بين من تعرفت عليهم آنذاك: انطوان صادر، خليل طعمة، ويحيى الخليل، الذي توثقت علاقتي به، رغم أني لم أنشر لديه أياً من كتبي.

بدأت مع دار الثقافة في بيروت، لصاحبها خليل طعمة، بمشروع كبير، وهو نشر التراث الأندلسي، من دراسات وكتب محققة، أسهمت فيها إلى جانب غيري من الدارسين. وقد استقبلنا في هذا المشروع «المكتبة الأندلسية» نتاج عدد غير قليل من الدارسين، مثل: محمد بن شريفة من المغرب، ورضوان الداية من سوريا، وصلاح خالص من العراق، وقد وصل عدد العناوين في هذه المكتبة إلى ثلاثة وعشرين عنواناً كان اثنان منها من تأليفي، إضافة إلى تحقيق بعض الكتب ومن أهمها: **نفح الطيب** للمقّري، ويقع في ثمانية مجلدات من نشر دار صادر، و**الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة** ويقع - أيضاً - في ثمانية مجلدات، من إصدار دار الثقافة في بيروت، والدار العربية للكتاب في تونس.

■ لا شك أن بعض الكتب تطلب منك جهداً كبيراً، فهل تروي لنا قصة واحدة منها؟

- كانت تجربتي مع **تاريخ النقد الأدبي عند العرب** طويلة، وتطلبت فعلاً،

سنوات طويلة من العمل، فقد بدأت في جمع مادته، عندما كنت أستاذاً في مدرسة ثانوية في صفد، وقبل الالتحاق بالجامعة، ورافقني هاجسه سنوات طويلة أثناء دراستي الجامعية في القاهرة، وتدريسي في الخرطوم وبيروت في الجامعة الأميركية، واستطعت أن أفرغ من كتابته، بعد كل تلك السنين عام ١٩٧١، حيث نشر لأول مرة لدى دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، وأعيد طبعه لدى دار الثقافة في بيروت ١٩٧٨، التي واظبت على طبعه عدة سنوات، وربما لا تزال. وقد أعادت دار الشروق/عمان نشره بمقدمة جديدة سنة ١٩٨٦. ولم أتمكن رغم وعدي في الطبعة الأولى، من إعادة النظر فيه إلا سنة ١٩٩٣. حيث صدر عن دار الشروق/عمان، وفيه فصول جديدة، ومقدمة جديدة، وإعادة نظر في بعض الفصول؛ وأعتقد أن رحلتي مع هذا الكتاب قد انتهت الآن، ووفيت بوعدي.

■ أتعرف أن هذا الكتاب قد «زوّر» في أكثر من مكان؟

- أعرف، فالكتاب مرجع أساسي، يدرّس في العديد من الجامعات العربية، ولكن ماذا أفعل مع المزوّرين؟ أنا أستاذ جامعي، متفرغ للعمل والتأليف، وملاحقة المزوّرين، في ظل قوانين غير واضحة لحماية المؤلف، وفي دول متعددة ومترامية، عملية شاقة لا أستطيع أبداً القيام بها، وهي في كل الأحوال مهمة الناشر، التي آلت إليه حقوق النشر.

■ هل حصلت على حقوقك حسب العقود مع الناشرين؟

- قلما وقعت عقوداً مع الناشرين، واعتمدت دائماً على حسن التعامل، ورغم أن البعض لا ينفع معه هذا؛ ثم إني أفيئ إلى مبدأ حسن التعامل مع الآخرين: فلا أسمح للأمور المادية أن تصبح محط خلاف بيني وبينهم، وقد جر عليّ هذا المبدأ بعض الغبن، ولكنه مبدأ ارتضيته منذ البداية.

■ في مطلع حياتك ألّفت كتاباً في **الحسن البصري** وأطروحتك للدكتوراه كانت عن **أثر الزهد في الأدب الأموي** كما حققت نصوصاً لبعض المتصوفة، ما علاقتك بالتصوف: هل كانت علاقة تشوف منذ البداية؟

- كتابي **الحسن البصري** ألفته في مطلع حياتي، لنفسي وليس لأحد، لأني كنت أمرءٌ، لا بمرحلة تصوف وإنما بمرحلة زهد، مع معرفتي التامة حين ألفته

بأن ليس له رواج، فمن في هذا العصر سيهتم بكتاب عن الحسن البصري؟!

كان هذا آخر سؤال وجهته إليه، وكان في البال أسئلة أخرى كثيرة، لكني كنت محاصراً بموعد إيابي من عمان للرياض، وللحقيقة: أنني ما كنت أطمع منه بأكثر من هذا، فلقد كان يجيب على كل أسئلتي بكل أريحية وسخاء، وما امتعض من سؤال، ولا استنكف من الإجابة عليه، وكان هذا يغريني بالتمادي في طرح أسئلة، قد يعتقد الكثير منا أنها اقتحام لخصوصيات، ودس للأنف فيما لا ينبغي الحديث عنه أو التطرق إليه. بينما أثبت لنا إحسان عباس في حواره هذا أنه ليبرالي جداً.

استجابته لحديث الذكريات، كانت كبيرة وعالية، وكان قد أبدى ارتياحاً عندما أخبرته في بداية لقائي به، أن الحوار لن يكون حول قضايا أو إشكاليات أدبية وفكرية، فمشروعه العلمي، ومتنه النقدي مبثوث في ثنايا كتبه وتحقيقاته، ومن أراد شيئاً من هذا فعليه بها.

لكن الذي لن تسعفنا به هذه الأسفار، هو إحسان عباس الإنسان، وأفضل من يقدم لنا هذه السيرة الخاصة هو، فانثالت ذاكرته بأكبر مما كنت أتوقع. فروى لي ما روى بصوت خفيض، ووجه باسم ومبتسم وتواضع جم، ينقل الدفء إلى كلماته فتأنس إليه وتأنس به، ولا تملك إلا أن تحبه، وتؤسر بشخصيته.

حين ودعته تذكرت دعاء أمه له بأن يحبب الله الناس فيه، فقلت في سري لقد استجاب الله لدعائها. فالكل يحب إحسان... ومن ممن حملته الصدفة أن يتعرف على إحسان عباس ولا يحبه؟ وهذا هو رأس المال الرمزي الكبير، الذي يعزيه عن غمط الناشرين له، وأكلهم لحقوقه.

فهرس الأعلام

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

يهتم هذا الكتاب بالفكر الإسلامي الحديث، وما تفرع عنه من أصوليات، وما زاحمه من أفكار علمانية، وما صادفه في مسيرته من محاولات شتى لعلمنته: تاريخاً ونصاً. وما تبع ذلك من وضع مسائله في أفق اجتهادي وتجديدي مثل: علاقة الدين بالدولة، منزلة المرأة في النص الإسلامي، حدود حرية التفكير بالإسلام، وتشابكها مع قضية حقوق الإنسان؛ الموقف من الاستشراق. ويحاول أن يتلمس أسباب تعثر هذا الفكر عن بداياته النهضوية الأولى، وعلّة اقتصار الموقف الإيجابي من فكرة التقدم وقيم الحداثة، منذ زمن ولادته الحديثة، على موقف نخبوي. ومدى مسؤولية آباء التنظير الأيديولوجي للطرح الإسلامي - كالمودودي وسيد قطب وغيرهما - في الانعطاف بهذا الفكر إلى فكر أصولي متصلب ومتشدد. إضافة إلى وضع أصولية المسلمين، لإبراز شاهد على نفاق التفكير العلماني العربي وازدواجيته، فموقفه من قضية الحريات الفكرية موقف غير مبدئي، إذ يتوقف لدى جموعه على القائل وعلى طبيعة المقول!

مع تقديم فصل خاص عن إحسان عباس، يتضمن سيرة تفصيلية باعتباره أنموذجاً حياً يصلح للإشارة والتدليل على زيف الصراعات المفتعلة بين القديم والجديد، ووضع جدار صفيق بين قضايا التراث وشواغل الحداثة.

(*) علي العميم كاتب وصحفي سعودي من مواليد مدينة بريدة (السعودية) سنة ١٩٦٤. عمل صحفياً في مجلة اليمامة، زاول الكتابة في الجرائد التالية: الرياض، اليوم، والاقتصادية. عمل صحفياً متفرغاً في جريدة الشرق الأوسط، ويعمل حالياً صحفياً وكاتباً في جريدة الرياض.



ISBN 1 85516 391 8

